

تحصیل علوم : در سن ۱۶ سالگی قرآن مجید را حفظ کردند. از علمای بسیار بزرگ و از فضیلتی آن زمان استفاده کردند. و از سرزمینی علم حاصل کردند که امروزه به آن اروپا می گویند. و از آسیا و آفریقا نیز علم حاصل کردند. از مثلا لطف الله گوروی جهان آبادی سند فراغت را حاصل کردند و بعد از آن بر مذهب صلابت تدریس نشستند.

مثلا جیون افغانی ساده وضع، قریب الطبع و خوش مزاج بودند که از تکلفات زمانه ماطوان بیگانه بودند.

در سن ۲۱ سالگی از اجمیر به دهلی رسیدند و شروع به تدریس کردند. به شاه جهان پادشاه آن زمان بود خبرش رسید. شاه برای فرزندش بنام آوونگ زیب عالمگیر، این بزرگوار را به استادی برگزیدند.

در سال ۱۰۸۰ هـ. ق در شهر دهلی وفات نمودند. ابتدا در دهلی دفن شدند و بعد از ۵۰ روز جنازه ایشان به آمیتی انتقال داده شد. و در مدرسه ی تأسیس شده خوش، دفن گردیدند. انا لله وانا الیه راجعون. رحمه الله ورحمة والعه

توجه!

در این دفتر چه تا صفحه ۳۴ تمام مسائل با توضیح و تفصیل نوشته شده اند. و بنا بر دلائلی از صفحه ۳۶ تا صفحه ۷۵، به تقریفات و مواضع مختلف کتاب که به طور سلیقه انتخاب شده اند، پیوسته شده است. سپس به خاطر یافتن فرصتی اندک، دوباره همان توضیح و تفصیل را که تا صفحه ۳۴ رسانیده بودیم، از صفحه ۷۵ تا حصه ای کوتاه از موضوع امر را ادامه داده ایم و در آخر نیز احکام مستردیم را که عبارتند از غریبت و فرصت، نیز افزوده ایم.

در آخر از همه بخواهیم که به خاطر نبودن فرصت کافی، نتوانستیم سروری دوباره برای دفتر چه داشته باشیم تا که انتباهات موجوده آن را اصلاح نماییم. اگر از دوستان برای کسی این فرصت میسر گردید به اصلاح این دفتر چه بپردازد. و اگر نیازی بود که تمام مسائل توضیح داده شوند اما برای آیندگان مفید واقع شود، پس به این بپردازد و در ضمن برای آن ترتیبی جالب و سبک نوشتنی بهتر را در نظر گرفته، بنویسد. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

۱ اصول الفقه : اصل فقه را به دو گونه تعریف می کنند : (۱) حد اضافی (۲) حد لقی
« حد اضافی » آن را گویند که مضاف و مضاف الیه جداگانه تعریف شوند . و « حد لقی » آن
است که مضاف و مضاف الیه با هم تعریف شوند .

حد اضافی اصول فقه : « اصول » جمع اصل بوده و لغظ « اصل » به معانی گوناگونی
استعمال می شود : (۱) « ما یستقنی علیها غیره » (۲) « راجع » (۳) « قاعده » (۴) دلیل
(۵) استصحاب .

« فقه » : علم بالاحکام الشرعیة الفرعیة من ادلتها التفصیلیة .
تعریف امام ابوحنیفه رحمه الله برای فقه : معرفت النفس مالها و ما علیها .
نکته : احکامی که مربوط به عمل است را فروعی و احکام مربوط به اعتقاد را اصلی می گویند .
یادآوری : امام ابوحنیفه رحمه الله می فرماید : دانستن حلال و حرام و طایر و ناجز را فقه می گویند و نزد
صوفیه مجموع علم و عمل را فقه می گویند .

حد لقی اصول فقه : علم بقواعد یتوصل بها الی الفقه علی وجه التحقيق
« دانستن قواعدی را می گویند که به ذریعه ای آن فقه به دست می آید و نام آن قواعد را اصول فقه
می گویند » .

انگیزه و لاجه تألیف کتاب نور الانوار : ملا جو صاحب کتاب می فرمایند : کتاب « المنار » از
بین همه ی کتاب های اصول از لحاظ متن و عبارت بسیار مختصرتر و به اعتبار نکات و درایات بسیار
جامع بوده است که هیچ یک از شارحین گذشته کاملاً به حل آن قیرداخته اند و اگر پرداخته اند از خطا
و اشتباه در امان نبوده اند ؛ زیرا بعضی از شرح ها به علت اختصار بیش از حد بر اطلاق قابل درک
نیست و بعضی هم به سبب طولانی بودن کلام ، مطالعه ی آن خسته کننده بود . و از دیرزمانی ذهنم
مشغول بود که شرحی بر آن بنویسم تا تمام مسائل پیچیده و دشوار آن حل شود و بدون کوچکترین
انتقادات و تعجیبهایی به اعتراضات و فکرها سوال و جواب یابم که از جانب شارحین گذشته مطرح شده ،
مشکلات این کتاب را واضح بنمایم . ولی به سبب کارهای زیاد و نبودن فرصت ، مدت طولانی ای

این فرصت برایم فراهم نشد، تا اینکه به حرمین شریفین مشرف شدم و بعضی از دوستان مخلص و ادا تمندان که از خطیبان حرم شریف و مسجد نبوی بودند از من خواهش نمودند و بتدری اصرار کردند که برایم هیچ عذری باقی نماند و من هم برای برآوردن خواسته و آرزوی ایشان با دودی از قبل و قال شروع به نوشتن شرح نمودم و آن را «نور الانوار فی شرح المنار» نام نهادم.

قول صاحب المنار: «الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم».

تکلیف: در «هدانا»، «هدا» فعل ماضی است که از هدایت گرفته شده است.

سوال: معانی هدایت را ذکر کرده و قاعده و روش تشخیص معنی هدایت را نیز بیان کنید؟

جواب: معانی هدایت: (۱) الدلالة الموصلة الى المطلوب (ای الاصال الى المطلوب).

(۲) الدلالة على ما يوصل الى المطلوب (ای اراعة الطريق).

(مثال معنی اول: شخصی از شما محل محمد آباد را می پرسد، شما دست او را گرفته و به محمد آباد می رسانید به این راهنمایی، راهنمایی می گویند که رساننده به مطلوب است. مثال معنی دوم: شما شخصی را به خود محمد آباد نمی ببرید بلکه به او راه را نشان می دهید که این آبگالت را مستقیماً برده به محمد آباد خواهد رسید).

قاعده و روش تشخیص معنی هدایت: (۱) توان روش تشخیص را در دو قاعده ذکر نمود:

قاعده ی اول: الف) اگر «هدایت» منسوب الی الله باشد پس معنی اول (یعنی اصال الی المطلوب) مراد است. ب) اگر «هدایت» منسوب الی الرسول أو القرآن باشد پس معنی دوم (یعنی اراعة الطريق) مراد است.

قاعده ی دوم: الف) اگر «هدایت» به سوی مفعول دوم بعد واسطه متعدی باشد پس معنی اول (یعنی اصال الی المطلوب) مراد است. ب) اگر «هدایت» به سوی مفعول دوم بعد واسطه ی «الی» یا «لما» متعدی باشد پس معنی دوم (اراعه الطريق) مراد است.

قول الشارح: وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الخ

اعتراضی: جلوتر معانی هدایت و قواعد تشخیص معنی هدایت را در هر مقام، خواندیم. پس بنا بر قواعد ذکر شده، در عبارت «الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم»، هدایت به کدام یک از دو معنی می آید؟ زیرا در اینجا هدایت منسوب الی الله است و می طلبد که معنی آن «الاصال الى المطلوب»

باشد و متعدي بودن آن به طرف منقول دوم بواسطه «إلى» می طلبد که معنی هدایت «ارادة الطريق» باشد. و این هم از مستلزمات است که هر دو معنی نمی تواند در یک وقت مدنظر گرفته شوند؟
 جواب: اولاً فاعل فعل «هدا» لفظ جلاله «الله» نیست بلکه فاعل آن «رسوله» است و تقدیر عبارت این گونه می شود: «الحمد لله الذي هدانا لهذا...». و در این صورت نسبت هدایت به طرف رسول است و در این صورت هدایت به معنی «ارادة الطريق» بوده و متعدي عن بواسطه «إلى» نیز معنی «ارادة الطريق» را می رساند. پس هیچ اعتراض وارد نمی شود.
دوماً فاعل فعل «هدا» فقط لفظ جلاله «الله» است و لفظ «إلى» فقط برای تاکید و تقویت ذکر شده است پس فعل هدایت بدون واسطه متعدي شده و معنی «ایصال الی المطلوب» را می رساند. در اینجا هم جایی برای اعتراض باقی نمی ماند.

یاد آوری: صاحب نودالانوار می فرماید: هر دو جواب خالی از تکلف نیست یعنی هر دو جواب اعتراض وارد می شود (تفصیل را در قوت الاختیار بگردید). قول الشارح: و الصراط المستقیم هو... الخ
 سوال: صراط مستقیم را تعریف کنید؟ الصراط المستقیم هو الصراط الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه اثقات الى شعب اليمين والشمال وهو الذي يكون معتدلاً بين الإفراط والتفريط.
 «راه راست راهی است که بر شاهراه اصلی باشد و هر کس بتواند در آن بدون اثقات و تمایل به چپ و راست آن را بپیماید و راهی میانه بین افراط و تفريط است».

سوال: مصادیق صراط مستقیم را بیان فرمائید؟ جواب: (۱) مصادیق صراط مستقیم شریعت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می باشد به دلیل اینکه در دین اسلام نه زیاده دینی وجود دارد و نه سستی (یعنی) از افراطی که در دین موسی و تنزیطی که در دین عیسی علیهما الصلاة والسلام قرار داشته است، به دور بوده بلکه متوسط میان آن دو می باشد. (۲) مصادیق دوم صراط مستقیم عقائد اهل سنت و جماعت است؛ چون عقائد اهل سنت و جماعت نسبت به عقائد جبریه و قدریه معتدل است؛ چون در عقائد قدریه افراط است و در عقائد جبریه تفريط است. (۳) صراط مستقیم (معنی نسبت به عقائد خارج و دافعی، شیعیه و معتزله نیز معتدل است) بر آن طریق و سلوکی صادق می آید که جامع بین عقل و محبت است؛ چون که عشق تنها، انسان را مجذوب کرده و عقل محض انسان را بر این ایده پرورش می دهد که کارهای خلاف عقل (مانند عقاید فقهی) را انکار کند.

قول صاحب المنار: «والصلاة على من اختص بالخلق العظيم»

سوال: در این عبارت مراد از «من اخص بالخلق العظيم» چه کسی می باشد و علت نام نبردن ایشان چیست؟ جواب: مراد از «من اخص بالخلق العظيم» پیامبر صلی الله علیه و آله است و علت این که صاحب منار نام ایشان را به صراحت ذکر ننموده این است که مختص بودن پیامبر (ص) به این صفت به گونه ای در اذهان و دل مردم جای گرفته که تصور شخص دیگری ممکن نیست.

سوال: «خلق» را تعریف کنید؟ الخلق هو مملکت یصدر عنها الافعال السهول

در خلق عبارت است از مملکت و صلاحیتی که کارها به آسانی از آن صادر می شود.

سوال: در مورد اینکه خلق عظیم پیامبر (ص) چه بوده چند قول وجود دارد، آنها را شرح دهید؟

جواب: ۱) ام المؤمنین عایشه رضی الله تعالی عنها فرموده اند: همه ی خلق عظیم پیامبر (ص) قرآن بود. یعنی، خلق عظیم ایشان عمل به قرآن است و برای آنحضرت (ص) عمل کردن به قرآن بدون تکلف و از روی فطرت و عادتشان بوده است.

۲) برضی نوشته اند: خلق عظیم عبارت از سخاوت در دنیا و آخرت و انابت الی الله است ایشان (ص) در دنیا علم دین و مال دنیا را بخشیدند و در آخرت با شفاعت و آب حوض کوثر سخاوت می نمایند.

۳) قول سوم این است که پیامبر (ص) خود بدان اشاره نموده اند: «صل من قطعك و اغث عثر ظلمك و احسن الی من اساء الیک» (یعنی؛ کسی که با تو خیرشاوندی را قطع کرده، تو وصل کن و کسی را که بر تو ظلم کرده بخش و در حق کسی که به تو بدی کرده احسان کن).

۴) و الاصح أن الخلق العظيم هو «السلوك الی ما یرضی عنہ الله تعالی و الخلق جميعاً» (یعنی؛ پیروی از امری را می گویند که موجب رضایت خدا و مجلوفاً تیش گردد).

سوال: صاحب المنار در عبارت فوق (یعنی؛ «والصلاة على من اخص بالخلق العظيم») خلق

عظیم را مختص و مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دانسته است. اما قول خداوند متعال «و

انک اعلی خلق عظیم» بر مضاف بودن پیامبر (ص) به خلق عظیم دلالت دارد نه بر مضاف

بودن، پس چرا شایع علیه الرحمة فرمودند (وهو تلویح الی قوله تعالی «وانک اعلی خلق عظیم»؟)

(یعنی این عبارت المنار اشاره ای است به این آیه ی مبارکه)؟

جواب: خلق عظیم در این قول خداوند متعال «وانک لعلی خلق عظیم» اگر چه بر اختصاص دلالت ندارد اما از آن جا که این قول خداوند متعال در مقام مدح و توصیف واقع شده است و همچنین شخص معمولاً با آنچه که در وجود او بوده و مخصوص اش باشد مدح و تعریف می شود پس از این جهت این قول خداوند متعال بر مصفی بودن خلق عظیم رسول الله (ص) دلالت دارد چنانچه که قول المنار نیز دلالت دارد. پس تعبیر شارح علیه الرحمة که قول صاحب المنار تلمیحی است به طرف همین قول خداوند لا وانک لعلی خلق عظیم «صحیح می باشد.

یا دآوری: وقتی شوکین مکه به رسول خدا علی الله علیه وآله وسلم بخشن و دیوانه می گفتند: الله تعالی آیاتی را در مدح و تعریف و تسلی دادن رسول الله (ص) نازل فرمودند «ان والعلم و ما یسطرون» ما أنف بنعمة ربک بجنون (۵) وانک لأجراً غیر محزون (۵) وانک لعلی خلق عظیم (۵) پس وقتی خداوند پیامبر (ص) را به طور خاص با الفاظ خلق عظیم توصیف می کند معلوم می شود که این صفت مخصوص ایشان (ص) می باشد.

خلاصه جواب برش ماقبل: اگر چه قول خداوند متعال (وانک لعلی خلق عظیم) بر اختصاص دلالت نمی کند اما وقتی در جایگاه مدح قرار می گیرد با آن خاص می شود.

قول صاحب المنار: «لا وعلی اکمال الذین قاموا بنصرة الدین القویم»

سوال: مراد از آل در این عبارت چیست؟ مراد از آل در اینجا: (۱) اهل بیت پیامبر (ص) (جواب) (یعنی همسران) (۲) یا عزت ایشان (ص) (یعنی اولادشان) (۳) و یا هر مؤمن تقوی و پر عزیز کار است. که در این مقام مورد سوم را منظور گرفت مناسب تر است.

سوال: علت مناسب تر بودن معنی سوم را بیان کنید؟ چون صاحب منار در مقام درود و سلام اصحاب را ذکر نکرده و قطعاً اصحاب رضی الله عنهم مستحق درود و سلام هستند پس آل را به معنی عام می گیریم تا هم اصل بیت و هم صحابه رضی الله تعالی عنهم اجمعین را در بر بگیرد.

سوال: دین را تعریف کنید؟ جواب: هو وضع الهمی سائق لذوی العقول با اختیاره المحمود الی الخیر بالذات «دین دستور و امانت خداوند است که انسان ها با اختیار و قدرت آن را انتخاب نموده و دین نیز آنها را به سوی خداوند سوق می دهد».

یادآوری: ملاچون رحمتی در فرمایشاتش دین شامل عقائد و اعمال است و بر همین بنیاداً اطلاق می‌گردد.
تعریف اسلام: هو الدین المخصوص بحق محمد صلی الله علیه و آله و سلم

قول الشارح: ولعل فی وصفه بالقوم إشارة الیه... (جواب اعتراض)

اعتراض: وقتی اطلاق دین بر همه ی ادیان می‌شود پس مطلب صاحب المنار که نوشته بود:

(وعلى آلم الذى قاموا بنصرة الدين القويم) گویا که این است: که آل پیامبر (ص) ناصر هر

دینی بوده اند در حالی که ایشان رضی الله عنهم ناصر دین اسلام بوده اند.

جواب: صاحب منار دین را با صفت «قویم» ذکر نمود و قویم به معنای «راست و معتدل» است.

و این مخدوبانگر این امر مهم می‌باشد که مراد دین اسلام است زیرا که دین اسلام موصوف به استقامت

و اعتدال می‌باشد.

قول الشارح: ثم اعلم أن اصول الفقه من حد اضافی... الخ

یادآوری: ذکر حد اضافی و در لغتی اصول فقه، در صفات قبلی گذشت.

غایة اصول فقه: هو معرفة الأحكام الشرعية الفروعية عن الأدلة التفصيلية

موضوع اصول فقه: سه قاعده است: ۱) دلائل ۲) احکام ۳) دلائل و احکام. که قول سوم

فشار است.

اعتراض: موضوع علم اصول یکی نشد بلکه دو موضوع شد یکی دلائل و دیگری احکام و تعدد موضوع

دلائل بر تعدد علم می‌کنند پس اصول فقه هم دو علم شد در حالی که این اشتباه است.

جواب: موضوع زمانی دلائل بر تعدد می‌کنند که در میان آن دو به اعتبار ذات تقابیر و تضاد باشد

در حالی که بین دلائل و احکام به اعتبار ذات اتحاد است. به این صورت که در موضوع اصول فقه

اثبات لحاظ شده است و اثبات و مصدر گاه به معنی المفعول و گاه به معنی المفعول

می‌آید. پس از حیث دلائل مثبت (المفعول به معنی ثابت کننده) و از حیث احکام مثبت (المفعول به معنی

ثابت شده) می‌آید.

قول صاحب المنار: اعلم ان اصول الشرع ثلاثية: الكتاب والسنة و

اجماع الامّة والاصل الرابع: القياس

اصول الشرع

① لفظ «الشرع» : اگر به معنی «شارع» باشد پس لام

موجود در آن «لام محمد» می باشد پس اصول الشرع یعنی

ادله ای که شارع به عنوان دلیل بیان داشته است.

② اگر به معنی مشروع باشد، لام در آن لام جنس است؛

پس معنی اصول الشرع می شود: دلائل احکام مشروع.

الاصول جمع اصل (و هو ما یستقی علیه غیره)

اصل چیزی را می گویند که بنیاد دیگری بر آن باشد

و در اینجا مراد از اصول «دلائل» است.

③ اما اولی و بهتر آن است که شرع به معنی دین باشد

تا نیازی به تأویل نباشد.

قول الشارح : وانما لم یقل اصول الفقه لأن...

سوال : چرا صاحب منار به جای اصول فقه اصول شرع فرمودند؟ جواب : چون همانطور که کتاب و

سنت و اجماع، اصول فقه هستند اصول کلام نیز هستند. و لفظ شرع (دین) احکام نظریه (یعنی علم کلام) و

احکام عملیه (یعنی علم فقه) هر دو را شامل است. و در نزد متأخرین فقه فقط احکام عملیه را دربر می گیرد

و شامل احکام نظریه نمی شود لذا صاحب المنار اصول شرع فرمودند تا در کنار فقه، علم کلام را هم شامل شود.

الکتاب والسنة و اجماع الأمة (ترکیب عبارت: ۱) بدل از ثلاثة (۲) بیان

برای ثلاثه.

① مراد از کتاب (قرآن) : بخشی از آن است

و آن پاغند آیه است که مائک بنیادین ② مراد از سنت (حدیث) : بخشی از آن است. (۳) مراد از اجماع : اجماع امت

اسلامی در آن مطرح شده و یا اثر آیات

فقهی و اشغال و غیره است. است...

به خاطر کرامت و شرفیت اش؛ برابر است که این اجماع اهل مدینه یا خاندان پیامبر یا صحابه یا افراد دیگری با

(قول صاحب المنار : و الاصل الرابع : القیاس)

سوال : مراد از قیاس در این عبارت که اصل رابع است، کدام نوع قیاس می باشد؟

جواب : هو القیاس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة : الكتاب والسنة و اجماع. (آن قیاسی

که از اصول سه گانه (یعنی کتاب الله، سنت رسول الله، و اجماع امت) گرفته شده است، مراد می باشد).

سوال : چرا صاحب المنار عبارت از فخر الاسلام بزدوی و صاحب منتقب حسامی و... قیاس را مقید ننمود؟

یعنی فرمود : «القیاس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة» تا به این قید قیاس شمس و عقل آن خارج شود

جواب: مصنف علیه الرحمة به شصت اکتفاء نموده است، یعنی با کثرت قیاس در این مقام ذهن به سوی قیاس شرعی معطوف می گردد.

[فائده: قیاس شرعی آن است که از کتاب الله و یا سنت رسول خدا (ص) و یا از اجماع گرفته شده باشد. ۵ قیاس لغوی: آن است که اسمی از جایی بنا بر علت به جای دیگری معطوف شود. ۶ قیاس شجره: آن است که حکم به علت تشابه صوری از صورتی به صورت دیگر منتقل شود. ۷ قیاس عقلی: همان قیاس منطقی است که از قبول آن قبول قول دیگری لازم می آید. مثال ها: مثال لغوی: مانند نکهت می خور که به علت از بیع بر دهن عقل انسان در تمام نو سیدنی های حرام به کار برده می شود. مثال شجره: فرض قرار دادن قندهی اولی به علت مشابهت آن با قندهی اخیر. مثال عقلی: مانند: العالم متغیر و کل متغیر حادث فاما العالم حادث.]

سوال: چرا فی الاسلام و غیره قیاس را با عبارت «المستنبط من هذه الاصول الثلاثة» مقید کرده اند؟ جواب: تا که قیاس شجره و عقلی خارج شوند.

سوال: گفته شد که مراد از قیاس آن است که مستنبط باشد از اصول سه گانه پس برای هر یک از سه اصل که قیاساً از آنها استنباط می شود، مثالی بیاورید؟

جواب: (۱) مثال قیاسی که مستنبط از کتاب الله است: حرمت لواطت که بر جاع حرعالت حیض قیاس شده است. و علت ممنوعیت آن چنانچه در قرآن آمده (ولا تقربوهن حتی یطهرن) اذی (پلیدی) است. (۲) مثال قیاسی که مستنبط از سنت است: حرمت تفاضل گچ و آهن که به علت قدرو جفتی، بر حرمت اشیای شگانه ای که از حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: «الحنظلة بالحنظلة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل یدأ بید و الفضل ربا» مستفاد است. (۳) مثال قیاسی که مستنبط از اجماع است: قیاس حرمت مادر زن زناکار بر حرمت مادر کنیزی که با او جماع شده است که به علت جزئیت و بعضیت از اجماع گرفته شده است.

ککاتی چند : نکته (۱) : قیاس و قیاس علیه با بعد علیت مشترک که ای موجود باشد تا بقوا قیاس
(مثلاً : حرمت لعاطت با بصر) را بر قیاس علیه (حرمت و طی در حالت حیض) قیاس نمود، چنانچه در
این مثال علت مشترک میان آن دو «اذی» می باشد.

نکته (۲) : «مستنبط» از باب استقصال به معنی «استنباط کرده شده و برگرفته شده» است.
و مرتبته یعنی زن زناکار.

نکته (۳) : قول الشارح : بعلته الجزئیه و البعضیه . توضیح : فرزند در سقّه بودن حرمت با

اصل است. یعنی به در قدم اول بر فرزند، پدر و پسر و اهل (زمانیکه فرزند دختر باشد) حرام می شوند و نیز
مادر موطوعه و دخترش (زمانیکه فرزند پسر باشد) بر او حرام می شوند. سپس این حرمت از فرزند به
دو جانب (یعنی به واطی و موطوعه) متعدی می گردد. در نتیجه قبیلای زن (یعنی اصول و فروع اش) بر واطی و قبیلای واطی (یعنی اصول و فروع اش) بر موطوعه حرام می گردند، به این علت که فرزند
جزئیت و اتحادی را میان واطی و موطوعه ایجاد کرد به همین خاطر یک فرزند به دو شخصی نسبت داده
می شود پس گویا موطوعه جزئی از واطی و واطی جزئی از موطوعه قرار گرفته، پس قبیلای واطی
قبیلای موطوعه و قبیلای موطوعه قبیلای واطی می گردند و این جزئیت چنانچه در کسب و طریقه
موجود است در مرتبه نیز می باشد.

نکته (۴) : نکاح اعضاء با یکدیگر حرام است. مانند نکاح مادر و خواهر که آن حرام است چون جزء
یکدیگر اند "والاستمتاع با کبره حرام".

نکته (۵) : سبب جزئیت و بعضیت از واطی است پس هرگاه یافت شد، جزئیت ثابت می شود
و استمتاع به جزء حرام است.

قول الشارح : واما آورد بهذا التمثیل و لم یقل : ان اصول الشرع اربعة : الكتاب و السان
اعترافی : وقتی که قیاس اصل است (و از عبارت : «الاصول الدایع القیاس» این فهمیده می شود) پس
چرا مصنف رحمه الله به این حالت ذکر کرد که اول اصول ثلاثه را ذکر کرده سپس قیاس را جداگانه بیان
کرد و چرا گفت که اصول شرع چهار تا است ؟ جواب : دو جواب دارد : (۱) تا اینکه اشاره ای مهم

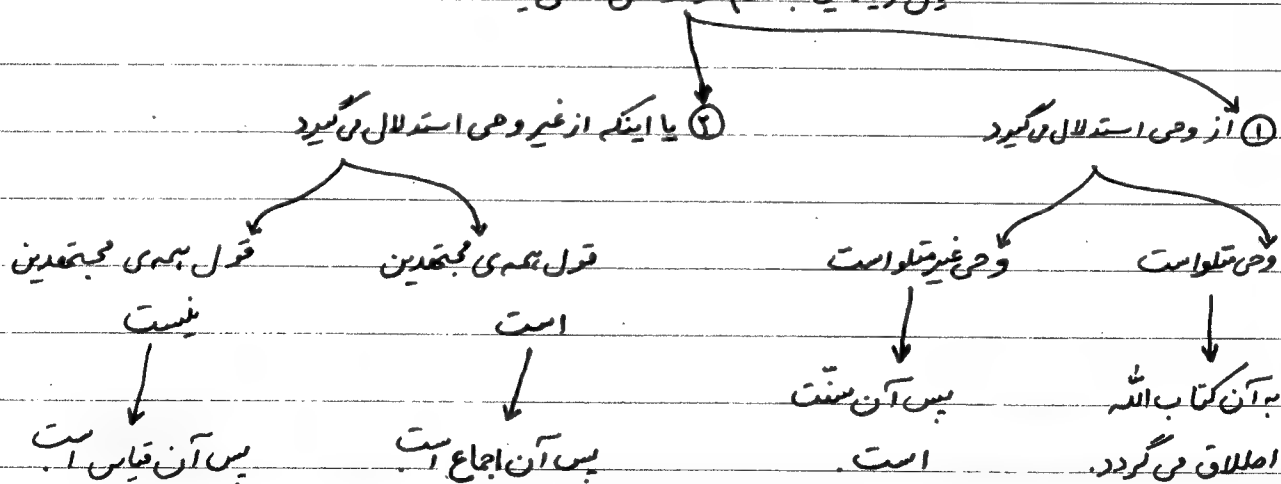
براین باشد که سه اصل اول قطعی و قیاس ظنی است (۲) این گفته‌ی مصنف رحمته الله (که الاصل و پایه طور مستقل نوشت) صراحتاً و از روی قصد بوده تا ردی بر منکرین قیاس باشد و وقتی که «الرابع» گفت براین دلالت نمود که مرتبه و جایگاه قیاس بعد از اصول ثلاثه است لذا تا زمانی که حکم از اصول ثلاثه باشد نیازی به قیاس نیست.

اعتراض : اطلاق اصول بر کتاب و سنت و اجماع و قیاس صحیح نیست چون هر یکی از اینها فرع
چیز دیگری است ، چنانچه کتاب فرع الله است و سنت فرع رسول الله است ؛ زیرا وجود
کتاب بدون وجود الله و یا سنت بدون وجود رسول الله امکان ندارد و اجماع فرع داعی
و قیاس فرع هر سه اینها است . سپس الله و رسول و داعی (انلیزه و علت مثبتہ) اصول اند
و کتاب و سنت و اجماع فروع اند و در نتیجه هر چهار تا نمی توانند اصل باشند ؟
جواب : این مسئله همانند این است که یک شخص نسبت به فرزندش اصل و نسبت به پدرش فرع
است و اصل اربعه نیز چنین است ، نسبت به حکم اصل و نسبت به موارد مذکور در اعتراض فرع
هستند و این اشکالی ندارد .

قول الشارح: ووجه الحصر في هذه الأربعه... الخ

دلیل و وجہ القصہ در اصول چهارگانه :

مستبدل (یادیں مجھ سے) از دو حال خالی نیست :



قول الشارح : واما شرائع من قبلنا...

اعتراض : اصول شرع را در چهار اصل مختصر کردن باطل است ؛ زیرا هماکنون که حکم از اصول چهارگانه ثابت می شود از ادیان قبل از ما نیز ثابت می شود لذا باید اصول پنج تا گفته شوند نه چهار تا ؟
جواب : ادیان پیش از ما ملحق به کتاب الله و سنت هستند.

سوال : هماکنون که حکم از اصول اربعه ثابت می شود از تعامل مردم نیز ثابت می شود پس باید تعامل مردم نیز در زمره ی اصول قرار گیرد این صورت اصول پنج تا می شود ؟
جواب : تعامل مردم ملحق به قیاس است.

سوال : هماکنون که از اصول اربعه حکم ثابت می شود از قول صحابی نیز حکم ثابت می شود پس باید قول صحابی نیز به عنوان اصل فقهی پذیرفته شود ؟

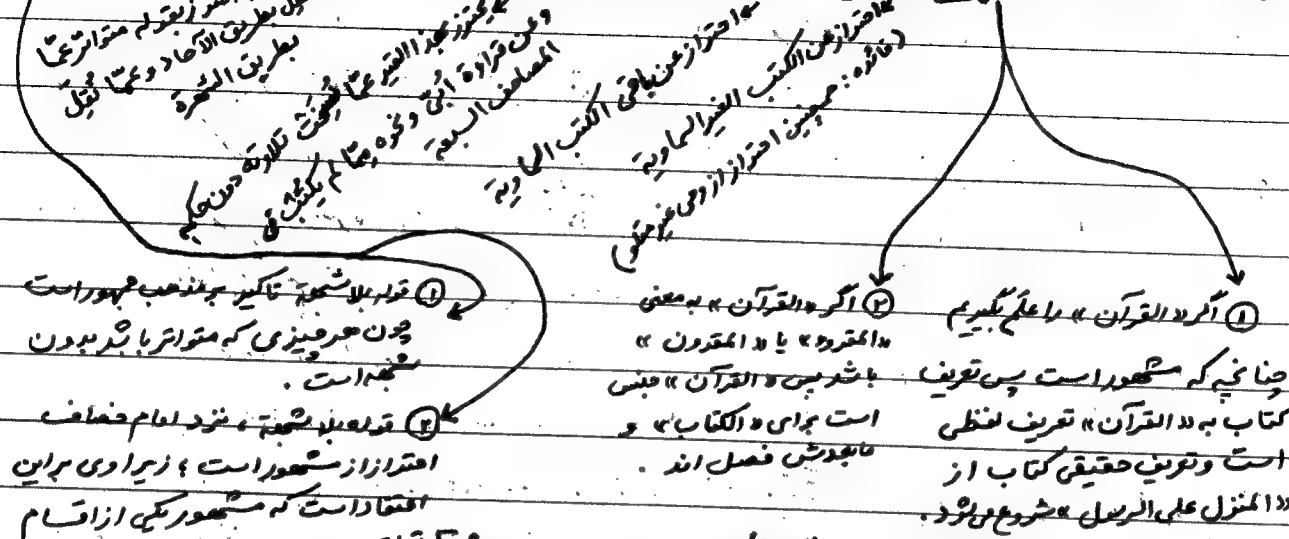
جواب : اگر قول صحابی از طریق عقل و قیاس قابل درک و تعقل باشد قیاس است و اگر قابل درک نباشد ملحق به سنت است چون می گوئیم حقاً از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این حکم را شنیده ایم یا نگرفته ایم ؟
توجه !! استحسان و مانند آن ملحق به قیاس اند . ظن غالب جزء تقرری بوده و تقرری جزء قیاس است . و احتیاط جزء سنت است . و ضرورت در کتاب الله داخل است . (تمام این موارد با دلایل در حواشی و شروح مذکور اند به آنجا مراجعه شود) .

تعریف الکتاب و

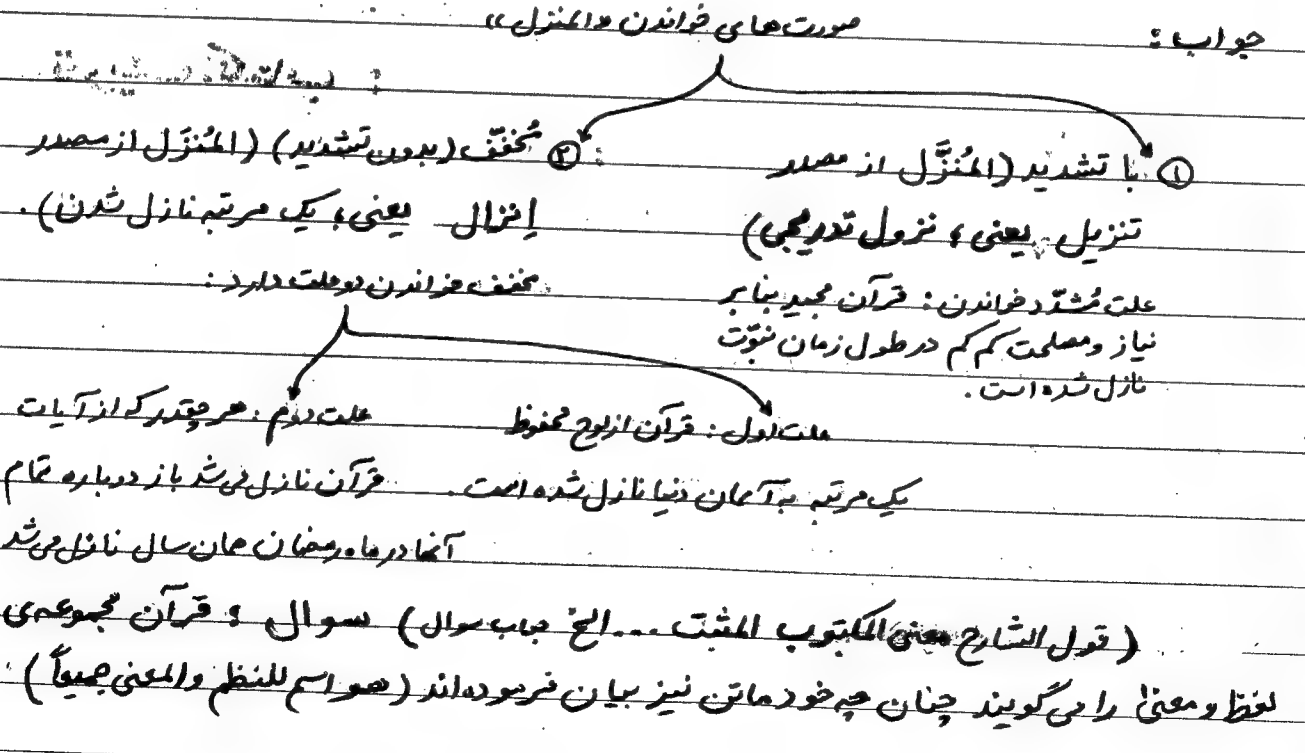
قول صاحب المنار : أمّا الکتاب و القرآن المنزل علی الرسول ﷺ المکتوب فی الصحاف المنقول ههنا نقلاً متواتراً بلا شبهة
قول الشارح : هذا تعریف لکل الکتاب ... الخ (جواب اعتنا)

اعتراض : تعریف شما برای کتاب مانع از دخیل غیر نیست زیرا که معروف بخشی از قرآن و کن یا نقد آیه است اما این تعریف بر کل قرآن صدق می کند و مقصود ما شامل می شود پس مانع از دخیل غیر نشود ؟
جواب : تعریف از کل کتاب است اما الف و لام « الکتاب » محذوف است و معهود آن کتابی است که آن را به عنوان مضاف الیه « بعضی » ذکر کرده اند چنانچه قبلاً شارح علیه الرحمة فرمودند : « و المراد بالکتاب بعض الکتاب و هو مقدار فیس مائة آیه » . لذا در این تعریف تمام کتاب داخل نیست بلکه همان یا نقد آیه است که به احکام تعلق دارند .

سوال: «کتاب الله» را تعریف کرده و فرایدهای تعریف را نیز بیان کنید؟
 جواب: کتاب: فالقرآن: المنزل علی الرسل المكتوب فی المصاحف



توضیح: الف و لام «المصاحف» یا بر اقص است یا بر اعمد فار که در صورت محقق اعتبار باللائم می شود.
 سوال: در تعریف «الکتاب» جایز است که لفظ «المنزل» را به دو صورت خواند، آن دو صورت را یاد ذکر علت بیان کنید؟



و روشن است که لفظ و معنا می توانند مکتوب باشند آنچه مکتوب است نقوش است، چون لفظ مربوط به زبان و معنا مربوط به قلب است پس قرآن می تواند مکتوب باشد و اینکه المکتوب فی المصاحف صفت آن قرار گیرد؟

جواب: لفظ «المکتوب» بمعنی مثبت (یعنی ثابت شده) است. پس «المکتوب فی المصاحف» (یعنی قرآن است که در مصحف ها ثابت شده است) در نتیجه اگر چه لفظ و معنی را می توان نوشت اما می توان در مصاحف ثبت نمود، البته با این فرق که لفظ حقیقتاً مثبت و معنی تقدیراً مثبت است.

فائده: لفظ حقیقتاً مثبت و معنی تقدیراً مثبت است، چونکه نقوش که مکتوب هستند بر روی واسطه بر لفظ دلالت می کنند اما بر معنی به واسطه ی لفظ دلالت دارند به همین خاطر چون لفظ به نقش نزدیک تر است حقیقتاً مثبت و چون معنی از نقش دور است تقدیراً مثبت است.

سوال: الف و لام «المصاحف» از دو حال خالی نیست:

۱) با تجوی جنس است ۲) یا محذوفه

در صورت اول (یعنی جنس)، المصاحف قرآن و غیر قرآن را شامل شده و تعریف خارج از قول غیر نمی گردد؟ و در صورت دوم دور لازم می آید بدین صورت که در تعریف قرآن لفظ المصاحف ذکر شده لذا قرآن بودن قرآن بشروط و موقوف بر مصاحف بودن است و زمانی که پرسیده شود مصحف چیست؟ در جواب باید گفت آنچه که قرآن در آن نوشته شده و به دلیل وجود قرآن در تعریف مصحف، بر قرآن موقوف می شود در نتیجه تعریف قرآن بر مصحف و مصحف بر قرآن موقوف می شود و این دور است؟

جواب: ۱) اگر الف و لام جنس باشد در برگزیدن غیر قرآن نقصی در تعریف دارد نمی کند زیرا قید (المنقول عنه نقلاً متواتراً) غیر قرآن را از تعریف خارج می کند و در صورتی که الف و لام محذوفه باشد مصاحف قراء سبعه مراد است و به دلیل شهرت نیازی به تعریف احساس نمی شود و زمانی که مصحف نیازی به تعریف ندارد دور لازم نمی آید.

(قوله: المنقول عنه نقلاً متواتراً) سوال: مرجع ضمیر «عنه» را در عبارت مذکور مشخص نمایند (بیاکنید)؟

جواب: مرجع ضمیر «عنه» دو «عنه» است، «الرسول علی الله علیه وسلم» است.

(قول الشارح: وهذا كله على تقدير أن يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد... الخ)
 یعنی: وتمام این سائل [که از قبیل فوائد قیود و غیره گذشت] در صورتی است که الف و لام در المصاحف جنس باشد اما زمانی که برای عهد باشد تمام قراآت های متواتر از قول مانتن که گفته است: «فی المصاحف» بیرون می‌رود و «المنقول الی آخره» بیان واقع است و گفته شده که قول مانتن (یعنی صاحب المنار) «بلا شبهة» اعتبار از تسمیه (یعنی بسم الله الرحمن الرحیم) است. به دلیل اینکه در مورد اینکه «بسم الله» جزء قرآن است شبهه وجود دارد به همین خاطر شکر آن کافر نشده و اکتفا کردن به آن در نماز جائز نبوده و ضلالت آن برای فرد جنب یا زن در زمان حیض و نفاس جائز است. اما قول صحیح این است که تسمیه جزء قرآن بوده و کافر نشدن منکر آن به سبب وجود شبهه بوده و به دلیل اینکه آیه کامل نیست و اکتفا به آن در نماز جائز نیست و تلاوت آن برای جنب و زن در حالت حیض و نفاس به قصد تبرک جائز بوده و برای تلاوت صحیح نیست.

(قوله: وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً)

توضیح و شرح: چگونه صاحب منار (مانتن) قصد تسمیه قرآن را دارد به عنوان مقدمه می‌نویسد که قرآن نام چه چیزی است؟ از این دو فرمودند: قرآن نام نظم و معنی تماماً است.
 البته در رابطه با اینکه قرآن نام چه چیزی است به نظریه وجود دارد:

- ① نظریه اول: قرآن فقط نام نظم (لفظ) است
- ② نظریه دوم: قرآن فقط نام معنی است
- ③ نظریه سوم: قرآن نام نظم و معنی تماماً است.

دلائل نظریه و قول اول و دوم:

دلیل قول اول: قبلاً در تعریف برای قرآن سه صفت ذکر شده است که آمده بود: (المنزل علی الرسول [صفت اول، انزال]، و المكتوب فی المصاحف [صفت دوم، کتابت]، و المنقول عنه متواتراً [صفت سوم، نقل]). و این یک امر مسلم است که می‌توان «لفظ» را به صورت انزال، کتابت و نقل توصیف نمود اما «معنی» را نمی‌توان به چنین صفاتی توصیف کرد و این دال بر این است که قرآن «لفظ» را می‌گویند نه «معنی» را، و دلیل دیگر قول ضاروند متعال است: «لأننا نزلناه قرآنا عربياً»

دلیل قول دوم: قرائت در نماز فرض است و نزد امام ابوحنیفه رحه الله باده قدرت بر تکلم عربی، خواندن قرائت به زبان فارسی جائز است و این مسلم است که در صورت خواندن قرائت به زبان فارسی معنی آن وجود دارد و الفاظ یافت نمی شوند پس قرآن فقط «معنی» است. دلیل دیگر: «وانه لفي زبر الاولين» این که قرآن در دیگر کتب آسمانی به اعتبار معنی بوده است.

تذکره: نزد صاحب متن و شارح «قول سوم» معتبر است، چنانچه ما نیز در این فرمودند: لا وهو (ای قرآن) اسم للنظم والمعنى جميعاً. جواب یا بطلان قول اول: قرآن اسم نظم و معنی تماماً است؛ زیرا که این دو صفت مذکور (معنی و انزال کلمات) در معنی قرآن جاری اند پس گویا که معنی به واسطه الفاظ منتزعه می شود و معنی مستقل است. جواب دلیل کسانی که می گویند قرآن فقط بر معنی، اطلاق نمی شود (یعنی جواب دلیل قول دوم):

امام ابوحنیفه رحه الله بنا بر معنی قرائت فارسی را در نماز جائز قرار دادند و آن این است که: نماز حالت و نیاز و نیاز با خداوند است و عبارت عربی تکبیر و شلیت آورد است و شاید نماز گزار در حالت شگفتی نتواند عربی را خوب تلفظ کند لذا برای اش اجازه خواندن به فارسی را داده است و یا به این علت چنین رخصتی را دادند که اگر نماز گزار به عربی مشغول شود ذهن او در بلاغت و فصاحت آن غوطه ور شود و از عبادت های صحیح آن لذت ببرد و نتواند با حضور قلب خداوند را عبادت کند بلکه این زبان عربی بین خدا و بنده حجاب شود. و چون خدا امام در توحید و مشاهده حق مستغرق می شدند و به جز ذات باری تعالی به طرف دیگری توجه نمی نمودند لذا به خاطر چنین معلومی اجازه خواندن نماز به صعوت فارسی را داده اند.

و از این نمی توان ثابت نمود که قرآن بر معنی تنها اطلاق می شود و به همین سبب امام ابوحنیفه رحه الله در غیر نماز لفظ و معنی را رعایت می نمودند چنان چه فرموده اند: دست زدن به ترجمه فارسی قرآن و یا خواندن ترجمه فارسی آن برای شخص جنب و زن در حالت حیض و نفاس جائز است. **توجه ۱۱۹:** اما در باب مذکور در قول اول و دوم عقاید گفت که در این دو آیه، اطلاق مجازی است، از قبیل ذکر جزء و اراده کل.

(قول الشارح: وانما اطلق النظم مكان اللفظ الخ) جواب و سوال

سوال: «نظم معنی» هر دو بر یک مفهوم دلالت می کنند؛ اما لفظ و نسبت به «نظم» مشهورتر است و استفاده از الفاظ مشهور در عبارات دلالت بر فصاحت می کند، لذا صاحب متن باید به جای «نظم»، از لفظ استفاده می کرد. جواب: «نظم» در لغت به معنی

«در کشیدن مرادید به رخ» را می گویند و این معنی خوب است اما لفظ به معنی «اندازتن» است و این معنی زیبنده نیست. لذا صاحب متن به خاطر ادب «نظم» را به جای «لفظ» بکار برد.

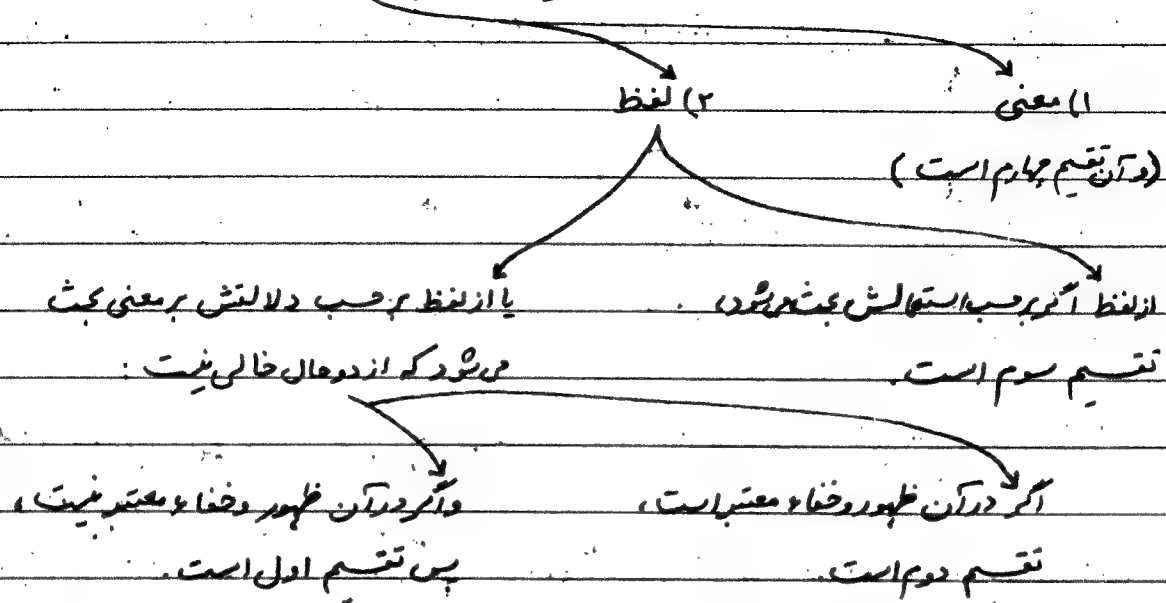
فائده: در شعر نیز به دلیل اینکه الفاظ به مانند مرادید در کنار یکدیگر قرار می گیرند به آن نظم می گویند. بیان نکته ای ضروری از جانب شارح علیه الرحمة: «نظم» اشاره به سبوی کلام لفظی و «معنی» به کلام نفسی اشاره دارد. لیکن معنایی که ترجمه «نظم» است همانند نظم حادث بوده، چون آن عبارت است از قصه ی یوسف و برادرانش و یا ماجرای فرعون و غرق شدنش و اینها حادث اند. و سپس لفظ (نظم) قرآنی برابر، نهی، حکم و خبر خداوند دلالت می کند و آن بدون شک قدیم بوده است. تذکره: مراد از «نظم» در متن المنار اشاره به سبوی کلام لفظی و مراد از معنی کلام نفسی است.

قوله: و انما تعرف احکام الشرع بعرفة اقسامها وذلك اربعة:

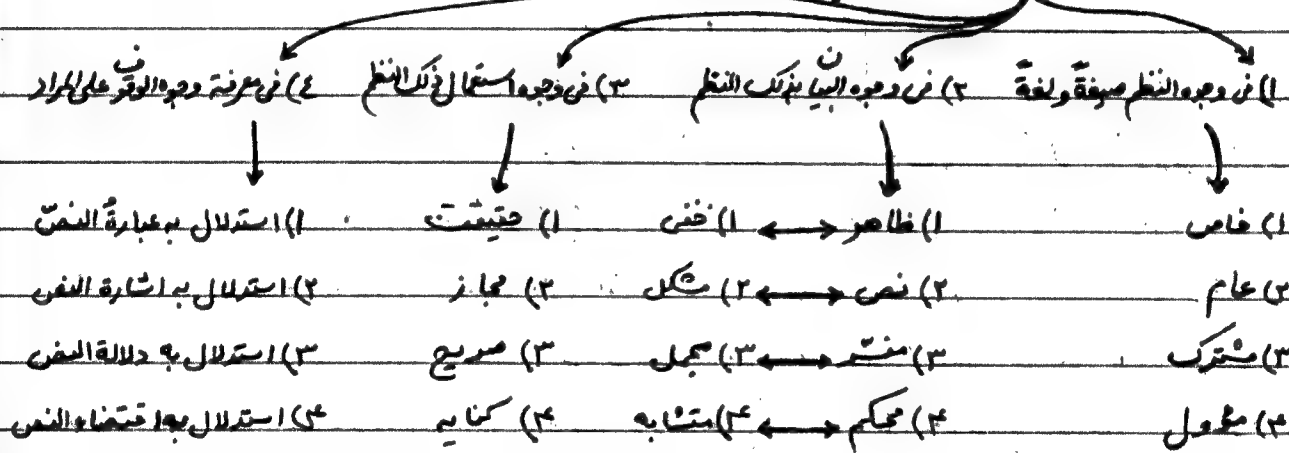
و اقسام یعنی تقسیمات است؛
چون در اینجا تقسیمات متعددی وجود دارد و حکمت هر تقسیم اقسام است.
توجیه! ضمناً اقسام این تقسیمات با هم تباینی ندارند و اقسام یک تقسیم با اقسام دیگری جمع می شوند.
سوال: چرا ضمیر «ها» آورد، نه «ه»؟ جواب: واضح بود که آنچه تقسیم شده، نظم و معنی با هم هستند یکی از آنها؛ در واقع ضمیر «ها» رقی است بر قائمین و نظریه ی زیر:
«هذا البعض» سه قسم اول شامل «نظم» و قسم آخر (۲) و نیز بعضی دیگر: از بیست قسم فقط دو قسم یعنی؛ دلالة النفس و اقتضاء النفس متعلق به معنی اند و باقی مانده متعلق به نظم می باشند.
توضیح: و لفظ مصحح این است که در هر قسم، چنانچه نظم می شود که بعضی نیز دلالت کند.

بیان تقسیم اجمالی قرآن

... و ذلك أربعة : دليل حصر در چهار تقسیم : در قرآن از دو چیز بحث می شود :



تقسیمات چهارگانه ی نظم و معنی (یا بیان قرآن) :



توجه ! اقسام تقسیم دوم (یعنی به معنی و بیان بزرگ نظم) چهارتا هستند که عبارتند از: (ظاهر، معنی، منته و محکم) که برای این چهار قسم، چهار قسم دیگر است که در مقابل و تضاد آن ها است که آن چهار قسم عبارتند از: (خفی، مشکل، مجمل و مشابه) پس مجموعاً هشت قسم اند و ضایع به خوددار بالا مشاهده می کنید.

قابل ذکر است که تمام این اقسام جمعا بیست قسم می شوند که بعد از شناخت این بیست قسم که ماحصل و حاصل تقسیمات چهارگانه می گردد (یا همان نظم و معنی) بود - تقسیم پنجمی نیز وجود دارد که تمام بیست قسم را شامل می شود:

(۱) معرفت و شناخت مواضع اقسام (۲) شناخت معانی اقسام (۳) شناخت ترتیب اقسام (۴) شناخت احکام اقسام

(قوله: الاول فی ظهوره المنظم صیغه و لفظ) (ترجمه: تقسیم اول در بیان اقسام نظم به اعتبار صیغه و لفظ است)

۱: مراد از «صیغه» اقسام و انواع است

۲: «صیغه» هیئت خاص لفظ را می گویند که از ترتیب حروف و حرکات و سکونات تشکیل یافته باشد

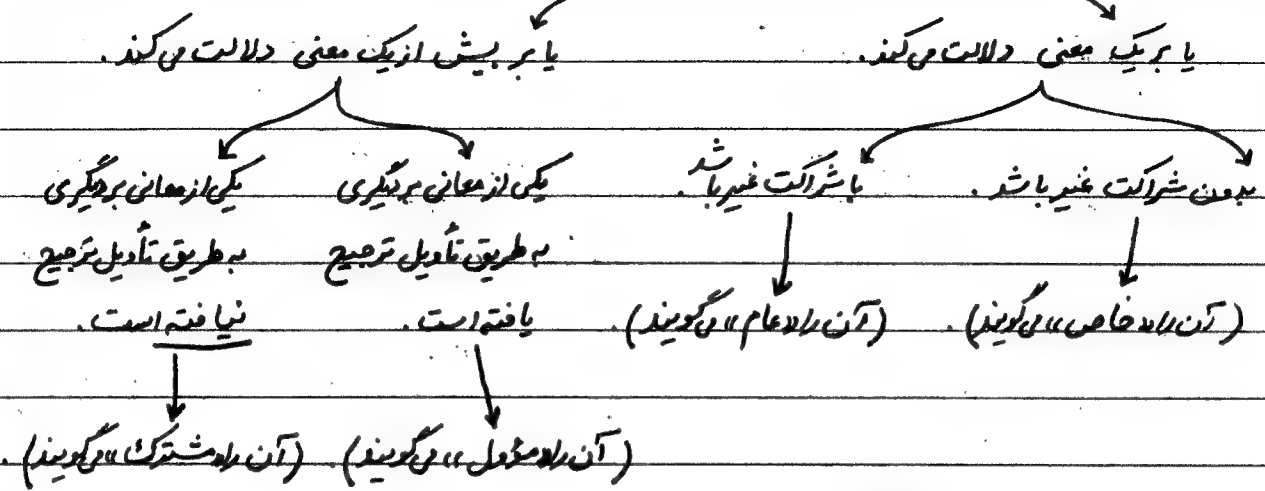
۳: «لفظ» اگرچه ماده و هیئت هر دو را شامل می گردد لیکن در اینجا فقط «ماده» مراد است و چون «لفظ» در مقابل «صیغه» آمده شده است و مراد از صیغه «هیئت» است پس در مقابل «ماده» مراد از لفظ «ماده» است و مجموع هیئت و ماده همان «وضع» است. گویا صاحب متن گفته است: «لا تقسیم اول در بیان نظم از نظر وضع است» یعنی: قطع نظر از ظهور معنی و استعمال آن، نظم یا برای یک معنی وضع شده یا بیش از یک معنی.

قول الشارح: و انما قدم الصیغه علی اللفظ لسبب وجوبه و سوال

سوال: مراد از «صیغه» هیئت و مراد از «لفظ» ماده است و طبیعا ماده از هیئت مقدم است لذا باید در بیان ماده «لفظ» را مقدم می نمود تا اینکه وضع موافق طبع باشد؟ جواب: در اینجا مقدم نمودن خاص و عام است و عموما تعلق عموم و خصوص با صیغه است نه با ماده (یا به عبارت دیگر: چون در اینجا بیان تقدم خاص و عام است و عموم و خصوص متعلق به وضع است نه به معنی در متن «صیغه» را مقدم نمود)

(قول صاحب المنار: و فی اربعة: الخاص و العام و المشترك و الموقوف)

دلیل و وجه تصریح اول : لفظ به اعتبار وضع



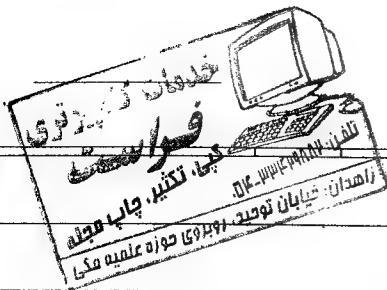
قول الشارح : قال المؤلف في الحقيقة انما هو... الخ جواب و سوال

سوال : مؤول مفعول فعل تأویل است و تأویل نمودن ، کار مجتهد می باشد چگونه مؤول به اعتبار وضع از اقسام نظم قرار می گیرد؟

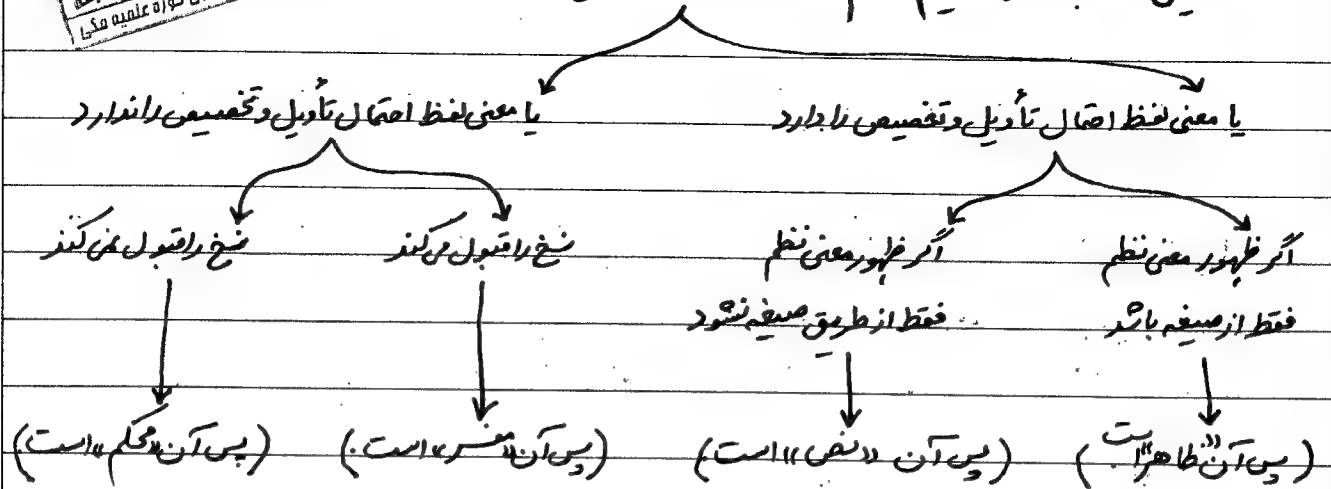
جواب : خلاصه جواب : مؤول در حقیقت از اقسام مشترکی است که از لحاظ صیغه و معنی دلالت دارد توضیح جواب : مشترک آن است که به اعتبار وضع به معانی زیادی دلالت کند ، و اگر یک معنی از میان آنها ترجیح داده شود آن مؤول می باشد ، لذا مؤول یکی از انواع مشترک است و مشترک به اعتبار وضع از اقسام نظم است و طبق قاعده جزء الخبز و جزء [پس در نتیجه] مؤول نیز به واسطه مشترک جزء اقسام نظم است.

(قولیه : والثانی فی وجه البیان بذلك النظم)

توضیح متن : یعنی تقسیم دوم در راستای اقسام ظهور و خفای معنی است ، به همان ترتیبی که در تقسیم اول میان خاص و عام مذکور است ، یعنی اینکه معنی لفظ یا ظاهر است و یا پوشیده ؟ در حال سیاق است یا در حالت غیر سیاق ؟ (معنی از نظم در حالت سیاق و غیر سیاق چگونه ظاهر می گردد ؟) و احتمال تأویل و تخصیص را دارد یا نه ؟ و اگر معنی آن پوشیده است ، پوشیدگی آن تا چه حدی است ؟ خفای آن کم است یا به طور کامل است ؟



دلیل و وجه حصر تقسیم دوم: اگر معنی لفظ ظاهر باشد



قول الشارح: فخذ هذه الاقسام كلها أولى من بعض فيوجد الأدنى ... الخ
توضیح: در میان این چهار قسم (یعنی؛ ظاهر، نفس، مفسر و محکم) تباین واقعی نیست بلکه اعتباری است، برخلاف اقسام تقسیم اول (یعنی؛ خاص، عام، مشترک و مؤول) که در میان آنها تباین واقعی است.

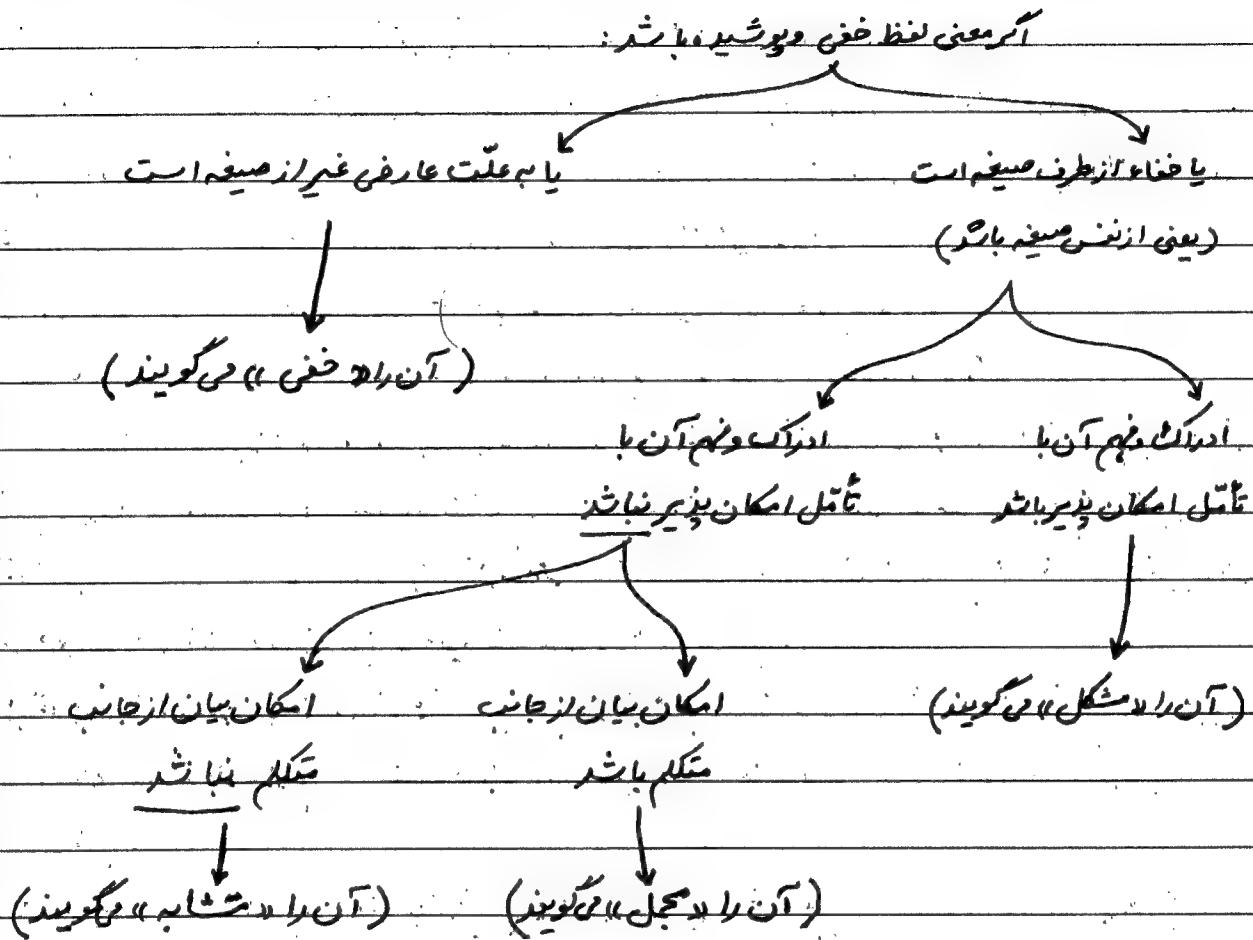
و تباین اعتباری به این صورت است که در «ظاهر» عدم سوق کلام معتبر بوده و در «نفس» و «مفسر» و «محکم» معتبر است و در «مفسر» قبول شیخ هم هست اما در «محکم» عدم اعتبار قبول شیخ است. در بین این چهار تا قسم (یعنی؛ ظاهر، نفس، مفسر و محکم) تباین حقیقی نیست؛ چون که محکم در ظهور از مفسر و مفسر از نفس و نفس از ظاهر قوی تر و اولی تر است. چنانچه ظاهر در نفس و نفس در مفسر و مفسر در محکم موجود می‌باشد. و وقتی دو قسم با هم جمع شوند در بین آنها تباین حقیقی نمی‌باشد.

ولی در میان اقسام تقسیم اول تباین وجود داشت به همین سبب مصنف اقسام مقابل آنها را ذکر نمود و چون در اقسام تقسیم دوم تباین و تقابل حقیقی وجود ندارد اقسام مقابل آنها را بیان نکرد.

(قولیه: و هذه الاربعة اربعةٌ تُقابلها) : توضیح و برآ اقسام چهارگانه‌ی نظم (یعنی؛ ظاهر، نفس،

مفتر و محکم) به اعتبار ظهور چهار قسم دیگر وجود دارد که در فضا و قاطع آنها هستند و همان گونه که در قسم اول بعضی نسبت به بعضی دیگر اولی تر بودند، اینجا نیز همین قاعده است و آنها عبارتند از: خفی، مجمل، مشکل و تشابه (قولیه: و معنی الحقی و المثل و المجل و المشابه) و این دلیل حصص:

اگر معنی لفظ خفی و پوشیده باشد:



توجه!! شارح علیه الرحمۃ می فرماید: این تقسیم (یعنی تقسیم دوم که مجموعاً هشت قسم دارد) و تقسیم چهارم متعلق به کلام است و تقسیم اول و سوم متعلق به کلمه است.

(قولیه: و الثالث فی وجوه استقوال ذلك النظم) (تقسیم سوم در مورد اقسام استقوال نظم است): توضیح مقیم: یعنی اینکه نظم (یا همان لفظ) بر معنای موضوع له خود استقوال می شود یا بر غیر موضوع له و یا اینکه با وضاحت (واضح بودن) معنای خود استقوال می شود یا با پوشیدگی معنای آن.

(قوله: وهي أربعة أيضاً: الحقيقة والمجاز والصريح والكناية):

این تقسیم (یعنی تقسیم سوم) نیز بر چهار قسم است که عبارتند از: حقیقت، مجاز، صریح و کنایه؛

اگر نظم (لفظ) بر معنای موضوع له خود دلالت کند «حقیقت» است.

و اگر بر غیر موضوع له دلالت کند به آن «مجاز» گفته می شود.

و اگر هر یک از «حقیقت و مجاز» با وضاحت معنی استعمال شود (یعنی به گونه ای استعمال شود که معنی آن واضح

باشد) «صریح» است. و در غیر این صورت (یعنی در معنی آن خفاء و پوشیدگی باشد) «کنایه» است.

قول الشارح: فالصریح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز... الخ. جواب و سوال

سوال: باید در میان اقسام یک تقسیم تضاد و تباین باشد در حالی که در این تقسیم چنین

نیست بلکه «صریح و کنایه» هم با «حقیقت» جمع می شوند و هم با «مجاز»؟

جواب: درباره صریح و کنایه دو نظریه وجود دارد: ۱) نظریه ی فخر الاسلام: این یک تقسیم نیست بلکه

دو تقسیم بوده، چنان چه «حقیقت و مجاز» به اعتبار استعمال دو قسم لفظ هستند و «صریح و کنایه»

از نظر جریان لفظ دو قسم هستند [و از آن طایفه که اقسام یک تقسیم می تواند با اقسام یک تقسیم دیگر جمع شود

، لذا جمع شدن «حقیقت و مجاز» با «صریح و کنایه» اشکالی ندارد].

(نظریه ی فخر الاسلام به عبارتی دیگر: تقسیم سوم از اقسام استعمال و جاری شدن آن نظم در باب بیان

معنی است لذا فخر الاسلام «حقیقت و مجاز» را مربوط به استعمال و «صریح و کنایه» را مربوط به جریان

می داند).

۲) نظریه ی صدر الشریعه (صاحب توضیح) «صریح و کنایه» قسم «حقیقت و مجاز» نبوده بلکه اقسام

«حقیقت و مجاز» هستند. یعنی لفظ ابتداء بر دو قسم «حقیقت و مجاز» تقسیم شده و سپس هر یک از

«حقیقت و مجاز» به دو قسم «صریح و کنایه» تقسیم می شوند.

تکلمه: باید دانست که (لفظ) قبل از استعمال نه حقیقت است و نه مجاز و نه صریح بوده و نه کنایه.

(قوله: والرابع في معرفة وجود الوقوف على المراد): یعنی، تقسیم چهارم در مورد شناخت راه های

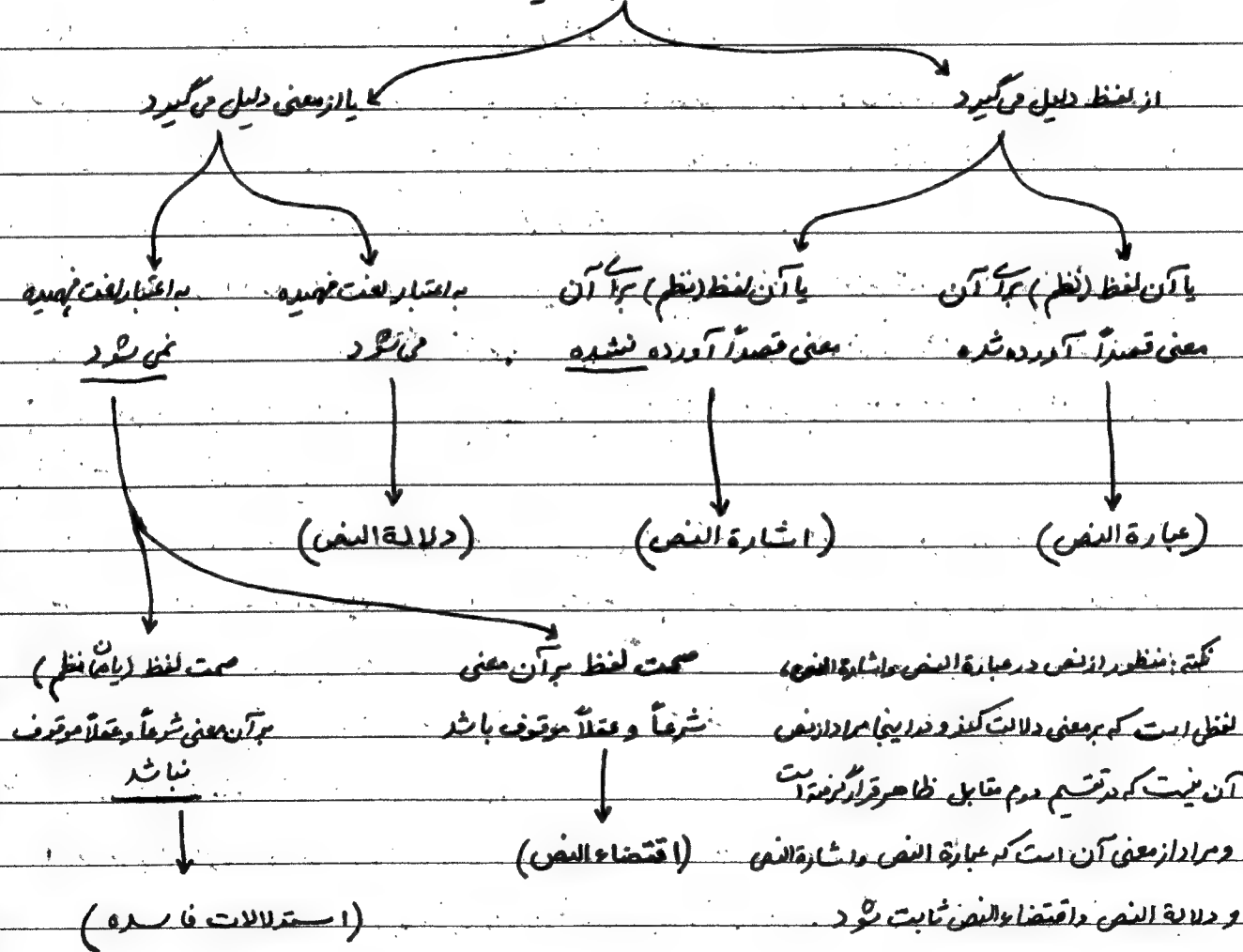
آگاهان یافتن مجتهد بر مراد نظم (لفظ) است. قول الشارح: وهو وإن كان في الظاهر... الخ. جواب و اعتراض

اعتراض: تقسیم چهارم را از تقسیمات کتاب الله به شمار آوردن امری اشتباه است، چون

تقسیمات کتاب الله تقسیمات نظم و معنی است و تقسیم چهارم تقسیم وقوف است و این از صفات مجتهد است پس چگونه می توان این تقسیم را در تقسیمات کتاب الله گنجانند؟
 جواب: اگر چه وقوف و آگاهی بر مراد نظم از صفات مجتهد است ولی سرانجام به معنا راجع می شود و از معنا به سوی لفظ بر می گردد.

توضیح جواب مذکور: یعنی اینکه لفظ بر آن معنی با عبارة النص دلالت می کند یا اشاره النص و یا اقتضای النص و یا دلالة النص، به هر حال آگاهی یافتن مجتهد از لفظ و معنی مستفاد است لیکن چون در این تقسیم معنی اصل و لفظ ثابت است این تقسیم را تقسیم معنی قرار داده و تقسیم لفظ ندانسته اند.
 (تذکره: و همین از جهت اینست: الاستدلال بعبارة النص و یا بشارت و یا بدلالة و یا اقتضای)

بیان وجه حصر: مشتمل (یا مجتهد) از دو چیز دلیل می گیرد



(قولم: و بعد معرفت هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل) : یعنی اینکه بعد از شناخت این بیست قسم که حاصل تقسیمات چهارگانه بود - تقسیم پنجم نیز وجود دارد که بهم را شامل می شود.

(قولم: وهو أربعة أيضاً : معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها)

اول: معرفت مواضع الاقسام (ماخذ اشتقاق بیست قسم بیان شده) : یعنی شناخت مشتق منه، مثلاً : «خاص» از «مخصوص» به معنی «متفاوت و منفرد» اشتقاق شده است.

و «عام» از «عموم» که به معنی «در بر گرفتن» است گرفته شده است. و «مشترک» از «اشترک» که به معنی «شریک شدن» بوده، اشتقاق شده است و همچنین اقسام دیگر بر همین متوال اند.

دوم: معرفت معانی الاقسام (شناخت معانی) : یعنی تعریف های اصطلاحی اقسام بیست گانه؛ مثلاً: در اصطلاح اصول فقه، «خاص» لفظی است که برای معنی معلومی به طور انفرادی وضع شده باشد و «عام» برعکس آن افراد زیادی را شامل می شود.

سوم: معرفت ترتیب الاقسام (ترتیب بین بیست قسم و شناختن) : یعنی متبذل (پایه) و متعقل (وقت تعارض را بشناسد و بداند کدام مقدم است. مثلاً: در زمان تعارض بین نفق و نفیر، نفیر بر نفق مقدم است و در زمان تعارض بین مفرو و محکم، محکم ارجح است).

چهارم: مفرقة احكام الاقسام : اینکه در بیان اقسام بیست گانه کدام قطعی و کدام ظنی و کدام یک واجب التوقف است. مثلاً: خاص و قطعی بوده و عام مخصوص، ظنی و متشابه و واجب التوقف است.

[نکته: چون یکی از چهار قسم تقسیم پنجم تمام اقسام تقسیمات چهارگانه گذشته را شامل می شود جماعاً هشتاد قسم می شوند.]

قول الشارح: و هذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيمياً للقرآن بل... الخ جواب اعتراض اعتراض و صاحب منار قبلاً بیان داشت چهار تقسیم وجود دارد و وجه حصر آن را نیز ذکر کرد، حال در اینجا تقسیم پنجم نیز وارد شده است، پس چهار تقسیم بودن وجه حصر باطل بوده است؟
جواب: تقسیم پنجم در حقیقت تقسیم قرآن نیست بلکه تقسیم اسامی اقسام قرآن است و برای تقسیم قرآن جایگاه موقوف علیه را دارد.

سوال: چه وجهی بر این تقسیم را ذکر فرموده و اما مصنف ذکر کردند؟

جواب: به دلیل اینکه تقسیم پنجم، تقسیم قرآن نیست، چه وجهی نیز آن را ذکر فرموده اند و این تفرد و افتداع

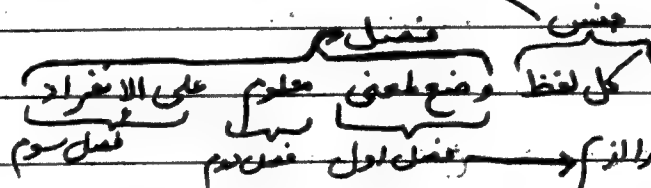
فخر الاسلام است که صاحب متن نیز از ایشان تبعیت نموده اند ^{ناشئة} باید داشت همانطور که فخر الاسلام تقسیم پنجم را در ابتدای کتاب بیان داشته در آخر نیز بیان کرده است، یعنی تا آخر به همین منوال جلورفته است و هر یک از اقسام مأخذ اشتقاق و معانی و ترتیب و حکم را با هر قسم بیان کرده اما صاحب متن فقط معانی و احکام را ذکر کرده و نامی از مأخذ به میان نیاورده است و ترتیب را در بعضی موارد ذکر کرده است.

بیان تفصیلی اقسام

تعریف خاص و

(قولم: اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) و یعنی، خاص لفظی را گویند که به تنهایی بر یک معنای معلوم وضع شده باشد.

فوائد قیود تعریف خاص: (تمام الفاظ اسم از معنی دارد و بی معنی را در بر نمی گیرد)



لعمري انشأ الله تعالى شيئاً:

(۱) معلوم المراد (مشترک از آن تعریف خارج)

من گردد، زیرا مشترک غیر معلوم المراد است)

(۲) معلوم البیان: (در این صورت مشترک با

این فصل از دایره تعریف خارج نمی شود و البته با

فصل سوم که «على الانفراد» باشد مشترک خارج

نمی شود؛ چون در این صورت معنی آن چنین می شود که

معنای خاص از افراد و معانی دیگر منفرد است پس عام

و مشترک از معنی خاص بیرون شده اند).

نکته: هر تعریف از دو بخش جنس و فصل

تشکیل می یابد. لذا شارح علیه الرحمة

در تعریف خاص، جنس و فصل را مشخص

نموده است.

قول الشارح: وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم... الخ جواب اعتراض
اعتراض: صاحب متن در تعریف خاص کلمه «لفظ» را ذکر کرد در حالی که در تقسیمات و نظم ذکر
کرده است؟ جواب: دو جواب دارد: ۱) مصنف در اینجا مطابق با اصل اسلوب کلمه «لفظ» را به کار
برد و از نظم استفاده نکرد. ۲) زیرا این اقسام مختص کتاب الله نیستند، بلکه در تمام کلمات عرب یافت
می شوند و ذکر نظم در تقسیمات به خاطر رعایت ادب بوده است؛ زیرا نظم به «نسخ در کشیدن میواری»
را گویند برخلاف لفظ که در لغت به معنی «انداختن» است.

قول الشارح: واما ذكر كلمة كل فانه وإن كان مستغنياً... الخ جواب اعتراض
اعتراض: صاحب متن در تعریف خاص کلمه «کل» را به کار برده و کلمه «کل» برای
احاطه افراد به کار می رود نه برای ماهیت، حال آنکه تعریف به واسطه بی ماهیت می شود نه
افراد، لذا در تعریف بیان کلمه «کل» زیبنده و مناسب نیست؟
جواب: اگرچه ذکر کلمه «کل» طبق اصطلاح اهل منطق شایسته نیست ولی در اینجا هدف
بیان نمودن تعریف جامع و مانع بوده است و این فقط با لفظ «کل» به دست می آید.

(قوله: وهو إما أن يكون خصوص الجنس أو خصوص النوع أو خصوص العين)
توضیح: خاص (یعنی خصوص که در ضمن تعریف خاص نهیده می شود) بر سه قسم است:
اول) خصوص الجنس: یعنی اینکه به اعتبار معنی جنس آن خاص باشد اگرچه مصداق آن متعدد باشد.
دوم) خصوص النوع: یعنی به اعتبار معنی نوع آن خاص باشد اگرچه مصداق متعددی داشته باشد.
سوم) خصوص العين: یعنی اینکه شخص معینی باشد، به این قسم «افضل الخاص» می گویند.

سوال:

اختلاف اهل اصول و اهل منطق را در تعریف «جنس» و «نوع» نوشته و منشأ
اختلاف را منحصراً بیان کنید؟

جواب: تعریف جنس در نزد اهل اصول (یا اصولیین) «کلی که بر افراد زیادی محمول شود با اغراض
جداگانه و متفاوت» و اما تعریف نوع نزد ایشان: «کلی که بر افراد زیادی که اغراض آنها یکی باشد، حمل شود»
تعریف جنس نزد اهل منطق: «کلی که بر افرادی محمول باشد که حقیقت آنها جدا جدا باشد». و اما

تعریف نوع نزد ایشان: «کلی که بر افرادی که صیقت آنها یکی است محمول باشد»، همانند «انسان» که نزد منطق‌ها «نوع» و نزد اصولی‌ها «جنس» است.

اما منشأ اختلاف از آنجا سرچشم می‌گیرد که اصولی‌ها از «افراض و مقاصد» بحث می‌کنند و منطق‌ها از «ضائق»؛ چون هدف اصولی‌ها «شناخت احکام» بوده و مقصد منطق‌ها «شناخت ضائق» است. قابل ذکر است که با ادعای اتفاق می‌افتد که یک چیزی نزد منطق‌ها نوع و نزد فقهاء جنس باشد (همانند انسان که در بالا ذکر شد)؛ به خاطر مختلف بودن بحث هر یک از دو گروه و ضایحه در جواب سوال در رابطه با منشأ اختلاف بیان شد.

(قوله: کما انسان و رجل و زید) مثال برای هر یک از اقسام خاص و توضیحات مربوط به آن: «انسان» مثال «خاص الجنس» (یا همان خاص الجنس) است؛ چرا که آن بر افرادی زیاد محمول است که غرض آنها جدا جدا است؛ زیرا مرد و زن در وقت آن قرار می‌گیرد. و غرض از خلقت مرد این است که پیامبر، رهبر، شاهد صدق و قصاص، بر پا کننده جمع و عیدین و امثال اینها باشد و ولی زن برای این است که فراشی برای مرد باشد و برای وی فرزندی به دنیا بیاورد و کارهای خانه را سر و سامان بخشد و اموری دیگر از این قبیل.

«رجل» مثال «خاص النوع» است و افرادی را شامل می‌شود که غرض آن‌ها یکی است. «زید» مثال «خاص العین» است چون شخصی معین بوده احتمال شرکت غیر را ندارد مگر در صورتی که تعدد وضع باشد (تفصیلاً یعنی به اعتبار تعدد وضع احتمال شرکت را در او می‌باشد، به این صورت که دو فرد مختلف نام فرزندان را «زید» گذاشته باشند).

۱- حکم خاص: - (قوله: و حکم أن يتناول المحض قطعاً)

حکم اثری را می‌گویند که بر چیزی مرتب می‌شود پس اثر و حکم خاص این است که مدلول خود را به گونه‌ای در بر می‌گیرد که احتمال غیر را ندارد.

مثال «لید العالم»؛ «زید خاص» است و احتمال غیر را ندارد آن احتمالی که ناشی و سببی از دلیل باشد. به همین صورت «عالم» نیز خاص است و احتمال غیر را ندارد آن احتمالی که ناشی از دلیل باشد. پس هر یک از

دو کلمه مدلولش را قطعاً در بر می گیرد و از مجموع دو کلمه (زیر عالم) حکم عالم بودن زیر بالین واسطه به طور یقین ثابت می شود.

(قولیه: ولا یحتمل البیان لکونه بیناً) یعنی: خاص احوال بیان تفسیر را ندارد؛ چون به ذات خود واضح است.

عبارت بالا حکم دیگری است که تقویت کننده حکم اول (یعنی: آن یتناول المحض قطعاً) است و گویا هر دو مقدر هستند پس حکم خاص به صحت کانظر از این قرار است: «حکم الخاص أن یتناول المحض قطعاً و لا یحتمل البیان لکونه بیناً».

حکم اول (یعنی: آن یتناول المحض قطعاً) برای بیان مذهب اصفاف است؛ چون نزد اصفاف حکم خاص مطلق است [اگر چه نزد شافعی و مالکی و امام معز و مائری و حاکم ظنی است].

و اما حکم دوم (یعنی: لا یحتمل البیان لکونه بیناً) برای بیان دو چیز است: (۱) برای نفی قول ختم (یا همان طرف مقابل) که مراد امام شافعی رحمة الله است؛ زیرا نزد ایشان خاص احوال بیان را دلود. (۲) مقدمه ای برای مسائل تفریعی آئینده است. [تفصیلاً: حکم دوم مقدمه ای برای تفریع سه مسئله از تفریعات هفتگانه است و چهار تفریع بر حکم اول مترتب می شود].

تفصیلی بر حکم دوم: «ولا یحتمل البیان لکونه بیناً» یعنی: خاص احوال بیان تفسیر را ندارد چون به ذات خود واضح است. اما اگر چه خاص احوال «بیان تفسیر» را ندارد اما احوال «بیان تفسیر» و «بیان تبدیل» و «بیان تقریر» را دارد؛ چون این سه منافق قطعیت نیستند. چونکه «بیان تقریر» احوال بدون دلیل را رد می کند لذا خاص که به آن «بیان تقریر» لاحق شده باشد حکم می شود (همانند: جابن زیر زبیر) که قبل از ذکر «زیر دوم» این احوال وجود داشت که زیر نیامده باشد بلکه حواشی آمده که مجازاً به زیر تعبیر شده و با ذکر «زیر دوم» این احوال از بین می رود. و «بیان تفسیر» را هر کلامی چه خواه ظنی باشد و چه قطعی احوال آن را ندارد (همانند: أنت طالق این دخلت الدار) که بدون گفتن (ان دخلت الدار) فوراً طلاق واقع می شود و با شرط حکم آن تغییر نمود و همچنین هر کلامی احوال «بیان تبدیل» یعنی نسخ را دارد است [ولی بعد از وفات پیامبر (ص) دروازه نسخ بسته شده است].

ح: شروع مسائل مختلف فیه بین اصناف و شوافع در مورد حکم خاص :-

(۱) تفریع اول بر حکم خاص :

(قوله : فلا يجوز الحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض)

توضیح : خاص به جهت واضح بودن خود نیازی به بیان ندارد پس تعدیل ارکان در رکوع و سجود و ایستادن بعد از رکوع و نشستن بین دو سجده را با امر به رکوع و سجده (ارکعوا و اسجدوا) نمی توان فرض به حساب آورد .

سوال : اختلاف ائمّه را به همراه دلیل هر یک در رابطه با « تعدیل ارکان » بیان نمایند ؟

جواب : تعدیل ارکان نزد امام شافعی و امام ابو یوسف و امام احمد الله فرض است ؛ دلیل : امام شافعی رحمته می فرماید : تعدیل در رکوع و سجود به خاطر حدیث اعرابی فرض است ، چنانچه آمده : فردی اعرابی نمازش را با عجله خواند و رسول خدا صلی الله علیه و سلم به وی گفت : « قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ » یعنی : نمازت را از سر نو بخوان تو نماز نخوانده ای . و این عجله را پیامبر صلی الله علیه و سلم مرتبه دیگر کرده . نزد طرفین رحمهم الله واجب بوده و فرض نیست ، ولی بنا بر امر الله (ارکعوا و اسجدوا) نفس رکوع و سجده فرض است .

جواب طرفین رحمهم الله : در قرآن آمده (ارکعوا و اسجدوا) و این خاص است و بر معنی معین و واضحی دلالت می کند (چون رکوع خم شدن از حالت قیام را گویند (انحناء) . و سجده به گذاشتن پیشانی بر زمین اطلاق می شود) و خاص احتمال بیان تفسیر را ندارد ، لذا حدیث اعرابی نمی تواند برای قیل ضلوع تفسیر و توضیح باشد و نا محتمل می تواند باشد ؛ پس مناسب و زیبنده است هر یک در جایگاه خود قرار بگیرد به این گونه که حکم قرآن فرض و قطعی بوده و حکم خبر واحد واجب و ظنی باشد .

(۲) تفریع ثانی بر حکم خاص :

(قوله : وبطل شرط الولاء والبرتيب والتسمية والنية في آية الوضوء) یعنی : بنا بر آیهی وضوء (نافلوا و بکم و ... الخ) شرط قراردادن ولاء ، ترتیب ، تسمیه و نیت باطل است .

سوال : عبارت فوق از صاحب المنار اشاره به اختلافی میان ائمّه دارد ، اختلاف را ذکر کرده و

دلائل هر یک را نیز بیان کنید ؟ جواب : امام مالک رحمته می فرمایند : در وضوء ولاء فرض است (و آن اینکه اعضاء باید پشت سر هم به گونه ای شسته شوند که عضو اول خشک نشده باشد) .

دلیل امام مالک رحمه الله: مواظبت پیامبر صلی الله علیه و سلم بوده است. اصحاب ظواهر می گویند: بسم الله گفتن در ابتدای وضو فرض است. دلیل: پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمودند: لا وضوء لمن لم یسَمَّ (کسی که بسم الله نگوید وضوئی ندارد). امام شافعی رحمه الله می فرمایند: ترتیب و نیت در وضوء شرط اند. دلیل: رسول خدا صلی الله علیه و سلم فرمودند: لا یقبل الله صلاة امرئ حتی یضع الطهور فی مواضع فیفسل وجهه ثم یدیر به (الکلیث) (یعنی: خداوند نماز هیچ کس را قبول نمی کند تا زمانی که وضو را بر جای آن بگذارد؛ لذا چهره اش را باید بشوید و سپس دست هایش را و... و نیز فرمودند: انما الاعمال بالنیات (مدار اعمال بر نیت هاست) و وضو نیز یک عمل است، لذا بدون نیت وضو نمی تواند صحیح باشد. اما جواب اضاف: خداوند سوال دارد وضو چیست و مسح از فرموده است (فاغسلوا... و امسوا...) و این هر دو خاص اند و برای معنای معلومی وضع شده اند و کن عبارت است از: الإمالة (آب ریختن) و الإصابة (دست کشیدن) که نیازی به تفسیر و توضیح ندارند. پس شرط قرار دادن این امور نمی تواند بیان برای آن باشد و مسح هم نمی تواند باشد، پس حکم می کنیم آنچه که با کتاب ثابت شده فرض و قطعی بوده و آنچه با سنت ثابت می گردد واجب می باشد. و از آنجا که با اجماع ثابت شده دو وضو چیزی به نام واجب نیست (به دلیل اینکه واجب در عمل همانند فرض قطعی است و واجب فقط لایق عمل مقصوده است) لذا ما از وجوب به سنت نزول کرده و می گوئیم که همه ی این موارد سنت اند.

در تخریج ثالث بر حکم خاص: (قوله: والطهارة فی آیه الطواف). سوال: اختلاف مربوط را با دلیل بیان کنید؟

جواب: امام شافعی رحمه الله می فرمایند: طواف کعبه بدون طهارت جایز نیست، چون رسول خدا صلی الله علیه و سلم فرمودند: (الطواف بالبيت صلاة) یعنی: طواف خانه ی خدا، نماز است. و نیز فرمودند: (ألا لا یطوفنَّ بالبيتِ محدثٌ ولا عریان) یعنی: خبردار! هیچ کس بدون طهارت و یا لخت، خانه ی خدا را طواف ننماید.

جواب اضاف: در آیه ی «ولیطوفوا بالبيت العتیق» بر طواف کعبه تاکید شده و «طواف» نیز معنای آن واضح است: (به معنای «الدوران حول الکعبة») و به دو صورت می توان وضو را برای طواف شرط قرار داد: ① اینکه بگوئیم این بیان تفسیر است بدین گونه که آیه مجمل بوده و حدیث

کتاب را تفسیر کرده است (۷) یا اینکه حدیث آیه را منسوخ کرده است.

اما هر دو صورت امکان پذیر نیست به این دلیل که «طواف» لفظ خاصی است و تفسیری به توضیح و تفسیر ندارد ولی در تکرار وضو را واجب قرار داد که به ترک آنها طواف ناقص شود که در صورت انجام طواف زیارت بدون وضو ذبیح که سفند لازم می‌گردد و در طواف های دیگر همانند طواف قدم و غیره با صدقه بر طرف می‌گردد.

(قول الشافعی و اما زیاده کونه سبعة اشواط) جواب و سوال

سوال: در آیه «و لیطوفوا بالبيت العتیق» فقط «طواف» بیان شده ولی صفت دورزدن و یا از حجر الاسود شروع نمودن در آن بیان نشده است، در حالی که احناف این دو را شرط طواف دانسته اند؛ در این صورت گویا بر آیه چیزی ملحق شده است، پس طواف نیز می‌توانند طبق دلائل خود وضو را بر طواف ملحق کنند؟

جواب: به امکان زیاد، اینجا به طریق خبر مشهور ثابت شده اند و به اتفاق علماء می‌توان به وسیله خبر مشهور بر آیه چیزی اضافه نمود.

(۴) تفسیر رابع بر حکم خاص: (قوله: والتأویل بالأطوار فی آیه الترتیب): سوال: عده ی زن مدخل بها که ذات الحیض و غیر حامله است، آیا با وجود این با دلائل شرح دهید؟
جواب: نیز احناف دو سه حیض و نیز ذات الحیض را «سه طهر» می‌باشد. و استدلال هر دو گروه از آیه «و المطلاق یتربص بأثنتین ثلاثه قروء» می‌باشد.
دلیل امام شافعی رحمه الله آیه «فطلقوهن بعدتھن» می‌باشد که در این آیه، لام برای توفیق و وقت است. یعنی بلا آنرا در وقت عده شان طلاق دهید همان طهر است چرا که بالإجماع طلاق فقط در طهر مشروع است.

و امام ابو حنیفه رحمه الله بنا بر استدلال از لفظ «ثلاثه» قروء را به معنی حیض گرفته اند، چرا که لفظ «ثلاثه» خاص بوده و احتمال کم و زیاد شدن را ندارد. حال اگر کسی عسرش را در طهر طلاق دهد و عده هم طهر باشد از دو حال خالی نیست، یا آن طهر از عده به شمار می‌آید و یا ضربه آن بر حساب آید «و طهر و عشی از طهر سوم» می‌گردد. و اگر ضارب نباید «و طهر و قسمتی از طهر چهارم» می‌گردد.

در هر صورت موجب خاص که «ثلاثه» باشد باطل می‌گردد و اگر عده هان حیض باشد و طلاق در
طهر رخ دهد این مشکل به وجود نمی‌آید بلکه بعد از گذراندن طهری که در آن طلاق واقع شده است
حیض می‌گردد.

(قول الشارح : وقد قيل ان هذا الالتزام على الشافعي يمكن أن ... الخ)
استدلال نمودن بعضی ها از لفظ «قرء» بر علیه امام شافعی و رد کردن شارح (علیه الرحمة)
استدلال آنها را : بعضی گفته اند بدون توجه به لفظ «ثلاث» می‌توان از خود لفظ «قرء» علیه امام
شافعی استدلال کرد چون خود «قرء» جمع است و صد اقل آن سه است به این صورت که «قرء»
لفظ جمع بوده و صد اقل جمع سه است و گذراندن عده فقط با سه حیض عملی می‌شود و در صورت
سپری نمودن سه طهر به عدد سه عمل نمی‌شود زیرا که یا کمتر از سه می‌شود و یا بیشتر از سه
خواهد شد.

شارح می‌نویسد : این استدلال درست نیست زیرا که جمع بر کمتر از سه نیز اطلاق می‌گردد
همانند آیه ماه‌های حج که در آن لفظ «أشهر» آمده و با وجودی که جمع «شهر» است بر کمتر
از سه اطلاق شده است (چون ماه‌های حج عبارتند از شوال، ذی القعدة و ده روز اول
ذی الحجه) از این آیه معلوم می‌شود که اطلاق جمع بر کمتر از سه صحیح بوده لذا نمی‌توان جمع بودن
قرء را به عنوان دلیلی بر علیه امام شافعی رحمه الله به کار برد. البته برخلاف «اسراع عدد» که
بر مدلول خود نص هستند که کم و زیاد کردن در آن امکان پذیر نیست به همین سبب استدلال
از لفظ «ثلاثه» درست است.

(قول الشارح : اما قوله تعالى : فطلقوهن لعدتهن ... الخ) جواب استدلال امام شافعی :
اما کبری (فطلقوهن لعدتهن) به معنی «لأجل عدتهن» است، یعنی زنان را به گونه‌ای طلاق
دهید که شمارش عده ممکن باشد.
و این نیز به این صورت ممکن است که طلاق در طهری واقع شود که در آن باذن مجبستی
نشده باشد، زیرا در این هنگام دانسته می‌شود که آن زن حامله نیست پس بدون شبهه عده‌ی سه حیض

را سپری کند. و طلاق را در طهری که با وی همبستری شده، ندهید؛ زیرا ممکن است آن زن حامله باشد که در این صورت باید عده وضع حمل را بگذرانند یا اینکه حامله نباشد عده سه حیض را سپری کند و نیز در حالت حیض طلاق ندهید؛ چرا که نزد ما نه طلاق هر حیض معتبر است و نه طهری که بعد از این حیض می آید و لازم می آید که سه حیض دیگر بگذرانند و به ناچار عده وی طولانی می گردد.

توجه! از هفت تفسیری که بر حکم خاص مترتب اند، چهار تا بیان شده پس قبل از بیان سه تفسیر دیگر، به عنوان جملی معترضه دو اعتراض امام شافعی رحمه الله بر احناف بیان می گردد؛

اعتراض اول امام شافعی رحمه الله بر احناف: (قوله: تَحْلِيلَةُ الزَّوْجِ الثَّانِي بِحَدِيثِ الْفُصَيْلَةِ لَا يَقُولُهُ «حَقٌّ تَكْلَحُ زَوْجًا غَيْرَهُ») این قول ما بن علیه الرحمه در واقع جواب همان اعتراض امام شافعی رحمه الله می باشد. قبل از بیان اعتراض امام شافعی، برای واضح تر بودن اعتراض نیاز به مقدسای به عنوان تمهید است؛ مقدمه: اگر شوهر سرش را سه طلاق دهد و آن زن با شوهر دیگری از دواج نماید و باز شوهر دوم او را طلاق دهد؛ سپس شوهر اول با او از دواج نماید بالاتفاق در مرحله دوم دو مرتبه مالک سه طلاق مستقل می شود، و اگر زنش را کمتر از سه طلاق دهد؛ (یک یا دو طلاق بدهد) و آن زن با شوهر دیگری از دواج نماید و باز شوهر دوم او را طلاق دهد؛ سپس شوهر اول با او از دواج نماید، نزد امام محمد و امام شافعی رحمه الله؛ در این هنگام شوهر مالک سابق از دو یا یک طلاق مرگوده یعنی اگر قبلاً یک طلاق داده است پس حالا می تواند او را دو طلاق بدهد و آن زن مغلظ می شود و اگر قبلاً دو طلاق داده است حالا فقط مالک یک طلاق می شود و پس نزد شیخین رحمه الله؛ شوهر اول مالک سه طلاق می شود و دو یا یک طلاق قبل از این می رود چرا که شوهر دوم حلال کننده این زن برای شوهر اول با مهر جدید می شود و آنچه از یک یا دو طلاق گذشته است از بین می رود.

اعتراض: در آیه «فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَكْلَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» کلمه (حَتَّى) لفظ خاص است که برای معنی «غایت و انتهاء» وضع شده است، پس فهمیده می شود که نکاح شوهر دوم برای حرمت غلیظه ای که با سه طلاق ثابت شده است، غایت است و غایت در مابعد خود تأثیری ندارد.

یعنی بر چلّ جدید برآ شوهر اول هیچگونه دلالتی ندارد و الا موجب خاص ابطال می گردد پس وقتی شوهر دوم در آن چیزی که بغیا وجود ندارد (یعنی سه طلاق) نمی تواند محتل قرار گیرد پس در آن چیزی که بغیا وجود ندارد (یعنی کمتر از سه طلاق) به طریق اولی نمی تواند محتل قرار گیرد لذا شوهر دوم برای شوهر اول با چلّ جدید حلال کننده این زن نمی باشد؟

جواب اعتراض: **جواب اعتراض به صورت اضطرار** این کون الزوج الثانی مُصَلَّاهُ آیاتها للزوج الاول انما ثبتته بحديث العیلة لا بقوله: «لا حتى تنكح» كما زعم «(ترجمه: چلت زن توسط شوهر دوم برای شوهر اول و اندک حدیث عیلة ثابت می کنیم نه از آیهی «لا حتى تنكح» آن گونه که شما می پذیرید.)

جواب اعتراض به صورت تفصیلی: روزی زن رفاعه نزد رسول الله (ص) آمد و گفت: رفاعه من را سه طلاق داد سپس من با عبدالرحمن بن ابی سیر ازدواج نمودم ولی من آن را نیافتم مگر مانند کناره این قطیع ام (یعنی من آن را عین نیافتم) پیامبر (ص) فرمود: «أقریدین أن تعدی الی رفاعة» (یعنی آیا می توانی نزد رفاعه برگردی؟) گفت: بلی. پیامبر (ص) فرمودند: لا، حتی تقدی من عیلة و یزدق هو من عیلتک (یعنی: نمی توانی برگردی تا زمانی که تو از عمل او و او از عمل تو بچشد).

لذا این حدیث برآ بیان این مطلب آورده شده است که وظی شوهر دوم نیز شرط است و فقط نکاح کردن همانطور که از ظاهر آیه بر می آید کافی نیست، این حدیث مستحضر است، برای شرط قرار دادن وظی که تمام شافعی رحمة نیز آن را قبول کرده است.

با این گونه حدیث مشهور بالاتفاق زیادت بر کتاب الله جایز است و این حدیث همانگونه که با عبارة النفس بر شرط وظی دلالت می کند، همچنان با اشارة النفس بر محتل بودن شوهر دوم نیز دلالت می کند.

به این خاطر که پیامبر (ص) برآ آن زن فرمودند: آیا می خواهی پس رفاعه عود کنی؟ و فرمود: آیا می خواهی که حرمت تمام شود؟ و «عود» به معنی (برگشتن به حالت اول است) و در حالت اول (یعنی بودن او نزد رفاعه) برای این زن حلت ثابت بوده است پس وقتی که حالت اول برگشت، حلت نیز بر می گردد. و حلت جدید و مستغنی پیدا می شود؛ لذا وقتی که با این نص به این صورت حلت ثابت شود که حلت در آن معلوم بوده است (یعنی حلت به طور کامل از پس رفته است) و آن مسئله سه طلاق است (یعنی وقتی که سه طلاق داده است) پس در آن چیزی که حل در آن ناقص است و آن کمتر از سه طلاق است (یعنی شوهر اول کمتر از سه طلاق داده است) به طریق اولی شوهر دوم به طور کامل، کامل کننده حلت

ناقص خواهد بود (چون کامل کرده « چیزی ناقص » به مراتب از به وجود آوردن « چیزی معدوم » آسان تر است .

اعتراض دوم اما هر شافعی رحمه الله براحناف :

(قوله : وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى : وجزاء لا بقوله فاقطعوا) : این قول مصنف رحمه الله جواب سوال مقدری است که از جانب شافعی رحمه الله براحناف وارد شده است .

قبلی از بیان سوال و اعتراض به عنوان پیشگفتار نیازی به یک مقدمه دارد و در همین بیان مقدمه سوال و جواب است و بعد از آن اعتراض و سوال امام شافعی رحمه الله و جواب آن مفصلاً ذکر می گردد . مقدمه : اگر کسی مالی را دزدی کند و در آن دزدی دست آن دزد قطع شود و بعد از دزدی آن مال دزدی شده نزد دزد موجود باشد بالاتفاق باید آن مال مسروقه به صاحبش باز گردد .

و اگر آن مال از زمین رفته باشد آنرا امام شافعی رحمه الله بر دزد ضمان واجب می شود و قریب می کند که خود مال از زمین رفته باشد یا دزد آن را ضایع کرده باشد . اما نزد امام ابوحنیفه رحمه الله اصلاً بر دزد ضمان واجب نمی شود مگر بنا بر روایتی که در صورت ضایع کردن ضمان واجب می شود .

به این خاطر ضمان واجب نمی شود که وقتی دزد اراده دزدی را می کند لحظای قبل از دزدی مصونیت آن مال مسروقه از دست مالک (صاحبش) باطل می شود ؛ تا جایی که آن مال در حق صاحبش جزء اموال غیر متقوم قرار می گیرد و آن مال در عصمت و حفاظت خداوند متعال قرار می گیرد و خداوند از ضمان مال بی نیاز است . (قول الساج : و انما يجب الرد الخ) جواب سوالی است . سوال : وقتی که مال مسروقه نسبت به صاحبش از دست مالی نذر و مصونیت آن منسوب به خداست پس وقتی آن مال نزد دزد موجود باشد نباید استرداد آن به صاحبش واجب باشد ؛ حال آنکه شما در وقت موجود بر گرداندن آن را به صاحبش لازم می دانید ؟ جواب : اگر چه عصمت و مسئولیت حفاظت آن از صاحبش سلب شده است اما ملکیتش از زمین نرفته است . لذا از نظر ظاهر می گوئیم اگر مال موجود است برگشت آن لازم است و از نظر باطنی یعنی به خاطر منتقل شدن عصمت و حفاظت آن به سوی خداوند ، می گوئیم که اگر مال ضایع شده است یا نزد از زمین برده است بر آن ضمان لازم نمی شود .

اما اعتراض دوم امام شافعی (قول الساج : واعترض عليه الشافعي رحمه الله بأن المنصوص عليه الخ)

منصوص علیه در این مسئله آیه « السارق والشارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا » است و « قطع »

لفظ خاصی است که بر معنی معلوم دلالت می‌کند و آن « الا بآنة عن الریغ » (یعنی: جدا کردن دست از ریغ است) و این گفته‌ی خداوند « فاقطعوا » هیچ‌گونه دلالتی بر انتقال عصمت از طرف بنده به سوی خدا ندارد.

لذا قائل بودن بر بطلان عصمت زیادت است بر خاص کتاب الله؟

خلاصه‌ی جواب: ابطال مصونیت مال مسروقه از آیه « جزاء » ثابت است نه از « فاقطعوا ».

جواب تفصیلی: مصنف رحه الله از جانب امام ابوحنیفه رحه الله جواب می‌دهد که مابطلان مسئولیت نگه‌داری مال دزدی نگه و منتقل شدن آن را از صاحبش به سوی خداوند از جمله « جزاء » یا کسبا « ثابت می‌کنیم نه از این گفته‌ی خداوند: « فاقطعوا ».

و این به این خاطر که وقتی جزاء در معرض عقوبات بوده هیچ‌گونه قیدی واقع نگردد مراد از آن چیزی است که به عنوان حق خداوند واجب نگه است. و جزاء زمانی حق خداوند قرار می‌گیرد که جنایت در عصمت و مضامین او واقع نگردد یا نزد وقتی که این چنین است لذا سزای دزد کامل مسروقه نگه است و آن قطع دست است و نیازی به ضمان مال ندارد نهائاً اینکه آن مال نزد سارق موجود باشد به خاطر صحت ظاهرش به سوی صاحبش برگردانده می‌شود و چون « جزئی » به معنای « کفای » می‌آید پس لفظ « جزاء » دال بر آن است که قطع دست برای این جرم کافی است و نیازی به سزای دیگری ندارد تا بر آن غرامت واجب شود.

۲- شروع به بیان سه تفریع باقی‌مانده از تقریحات هفتگانه :-

(قوله: ولذلك صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) توضیح: و به همین علت بعد از خلع طلاق دادن صحیح است یعنی؛ به این خاطر که مدلول خلع قطعی و واجب الاتباع است، لذا نزد ما بعد از خلع خلع بازن بر آن طلاق را واقع کردن صحیح است بر خلاف امام شافعی (رحه الله).

سوال: اختلاف مربوط به عبارت فوق را کاملاً شرح دهید؟

جواب: امام شافعی می‌فرماید: « خلع » فسخ نکاح است لذا بعد از خلع نکاح باقی نمی‌ماند و خلع طلاق نیست لذا بعد از آن طلاق نیز نیست.

و در نزد ما: خلع طلاق است لذا با خاطر عمل نمودن به این گفته خداوند « فان طلقها فلا تحل له من بعد »

طلاق بعد از آن صحیح است، بدین خاطر که خداوند فرماید: «الطلاق مرتان فاماك المعروف او شرع باحسان» یعنی طلاق رجعی دوتا است یا طلاق شرعی یکی بعد از دیگری جدا جدا است نه به طور جمع و بعد از آن بر شوهر واجب است به احسن سلوک رجوع کند یا به بدترینش تنگی یعنی کامل رهاش سازد سپس بعد از آن خداوند مسئله طلع را بیان نمود چنانچه فرمود: «فان خفقم الا یقینا» حدود الله فلا جناح علیها فیما افترت به «(یعنی ای حاکمان مصلان! اگر زن و شوهر شتران شدند با قفس سلوک و حسن هم زیستی احکامی را که خدا دستور داده را اجرا کنند پس در این صورت هیچ گناهی به آنان نیست که زن به شوهر مال به بعد و خود را از شوهر خلاص کند و شوهر آن را طلاق دهد).

[پس معلوم شد که در طلع کار زن فدیہ دادن است و کار شوهر آن است که قبلاً گذشت (یعنی «طلاق» نه فسخ)؛ چرا که فسخ از دو طرف قائم می شود نه فقط از طرف شوهر.]
بعد از آن فرمود: «فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره» (یعنی اگر شوهر زن را مرتبه سوم طلاق داد پس آن زن برای شوهرش حلال نیست تا زمانی که با شوهر دیگری ازدواج نماید و شوهر دوم آن را طلاق دهد).

لذا امام شافعی رحمتهم می فرماید: که آیه «فان طلقها» مربوط به آیه «الطلاق مرتان» است تا طلاق سوم قرار گیرد و در میان این دو طلع به عنوان جبهه معتضده است چرا که طلع فسخ است و بعد از آن طلاق نیست.

جواب احناف: لفظ «فاء» در «فان طلقها» خاص است بر آن معنی مخصوص وضع شده است و آن معنی تعقیب است (تعقیب یعنی مرتبه ششم تا بعد بر ماقبل) و این «طلاق» بعد از «افتداء» آمده است؛ پس مناسب است که بعد از طلع طلاق واقع شود و طلع نیز طلاق است چرا که اگر این است که طلاق چهارمین شود «دو» در قول خداوند تعالی: «الطلاق مرتان» و «سومی» لا طلع و چهارمی هم همین است (یعنی در قول خداوند تعالی: «فان طلقها»).

لیکن در این هیچ اشکالی ندارد چرا که طلع طلاق مستثنی نیست بلکه در دو طلاق داخل است گویا که گفته شده است که طلاق دوتا است، خواه آن دو رجعی باشد که در آن وقت یا با قفس سلوک برگرداندن یا به خوبی رها کردن واجب است و یا هر دو در ضمن طلع باشد که در این صورت طلاق بائن می شود پس اگر بعد از دو طلاق که قبلاً گذشت شوهر زن را طلاق داد آن زن بر او حلال نمی باشد تا اینکه با

دیگری ازدواج نماید.

(قول الشارح: وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل: انه يلزم... الخ) در اختلاف ماقبل میان ما و امام شافعی رحمه الله، جوابی که ما داریم مبنی بر اینکه خلع طلاق مستقل نیست و اعتراض دیگر نیز بر طرف شد.

اعتراض اول: «فاع» در «فان طلقها» برای تعقیب است و ما بعد «فاع» معلول ماقبلش است. لذا از این لازم می آید که اگر طلاق سوم بعد از خلع است در این صورت عدم حل یعنی برای زن حرمت غلیظ ثابت می شود و اگر بعد از خلع نباشد، بلکه بعد از دو طلاق رجعی باشد در این صورت حرمت غلیظ ثابت نمی شود؛ حال آنکه این اشتباه است؟

جواب ۱: از جوابی که داریم این اعتراض این طور برطرف می شود که: خلع طلاق مستقل نیست بلکه در دو طلاق «الطلاق مرتان» داخل است. لذا عدم حل یعنی حرمت غلیظ حکم طلاق است که بعد از دو طلاق باشد که خواه آن دو طلاق رجعی باشد یا در ضمن خلع؛ پس وقتی که خلع طلاق مستقل نیست لذا عدم حل یعنی حرمت غلیظ به طور خاص حکم طلاق نمی باشد که بعد از خلع واقع شده است.

اعتراض دوم: از سیاق و سباق این بر می آید که خلع فقط بعد از دو طلاق ممکن است؛ چرا که خداوند برای بیان کردن خلع فرمود: «فان خفتم ان لا يعقبا... الخ» و چون که «فاع» نیز در «فان خفتم» برای تعقیب است، لذا حل خلع نیز بر ماقبلش یعنی «الطلاق مرتان» می باشد و این ثابت می شود که خلع فقط بعد از دو طلاق ممکن است و ابتداء خلع نمی شود، حال آنکه این باطل است چرا که همان گونه که خلع بعد از دو طلاق می شود، ابتداء نیز می شود؟

جواب ۱: اعتراض چنین بر طرف می شود و جواب اول: خلع طلاق مستقل نیست؛ بلکه در دو طلاق «الطلاق مرتان» داخل است پس وقتی که خلع طلاق مستقل نیست بلکه در دو طلاق گذشته داخل است پس نیازی ندارد که بعد از آن حوا واقع شود. جواب دوم: از این آیه ثابت می شود که خلع بعد از دو طلاق انجام می شود و از مفهوم مخالف این ثابت می شود که ابتداء خلع نمی شود و این مسلم است که نزد ما مفهوم مخالف اعتباری ندارد. پس وقتی نزد ما مفهوم مخالف اعتباری ندارد لذا نمی توان با مفهوم مخالف بر عدم وقوع خلع ابتداء استدلال کرد.

(قولہ: «ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة»)

سوال: «در عبارت بالا معنی «المفوضة» را نوشته و بیان کنید که این مسئله بر چه اصلی تفریع است و اختلاف مربوط به آن را نیز کاملاً شرح دهید؟

جواب: لفظ «المفوضة» یا کسرة واو باشد پس معنی آن این است «زنی که بدون مهر از دواج کرد» و اگر با فتحه واو باشد معنی آن این است «زنی که آن را ولیتش بدون مهر به نکاح داد» و این صحیح تر است؛ چرا که در صورت اول (به کسرة واو) صلاحیت و قابلیت محل اختلاف را ندارد. و این مسئله (یعنی عبارت بالا) بر حکم خاص تفریع است.

اما تحقیق مسئله بالا و اختلاف مربوط به آن: زنی که آن را ولیتش بدون مهر به عقد کسی درآورد یا به شرطی آن را به نکاح داد که مهری برای او نباشد، نزد امام شافعی رحمه الله: برای این زن مهری واجب نمی شود تا زمانی که جهار نکند پس اگر یکی از این دو (زن و شوهر) قبل از جهار وفات نمود برای آن مهری لازم نمی شود.

و نزد ما احناف: در وقت عقد مهر کامل بر ذقنه شوهر واجب می شود و در جهار یا مرتکب ادای آن واجب می شود. تا که بر آید: «لا اهل لکم ما ودا» ذلکم ان تبتغوا باوا لکم» عمل شود. لذا آید «ان تبتغوا» بدل است از «ما ودا» ذلکم «یا با تقدیر «لام» مفعول به آن است. یعنی برای شما به غیر از محرمات، همه زنان حلال قبل داده شد تا آنها را با ما هماینان طلب کنید. لذا «باو» لفظ خاصی است که بر آن معنی معلومی (یعنی الصاق) وضع شده است و بعضی فرموده اند: که «ابتغاء» لفظ خاصی است که بر آن معنی معلومی (یعنی برای طلب) وضع شده است.

به هر حال این را واجب می کند و به هر صورت باید «ابتغاء» یا ذکر مهر همراه باشد و اگر در لفظ هم ذکر نشود صداقل باید با وجوب فی الذمة پیوسته باشد؛ البته باید طلب کامجویی صحیح باشد و اگر با نکاح فاسد طلب بعد از تافیر وجوب مهر تا وطن یا الإجماع واجب است و همچنان اگر این طلب کردن به طریق نکاح نباشد بلکه به طریق اجاره یا صیغه و یا زنا باشد این کار حلال نیست و اصلاً مالی واجب نمی شود و گفته می شود از این معقال: «محضین غیر ما محین» به همین اشاره دارد.

(قولہ: «وكان المهر مقدراً شرعاً غیر مضاف الی العبد») سوال: مسئله مذکور را توضیح داده و

بگوئید که بر چه حکمی تفریع است، و همچنین اختلاف مربوط را نیز بیان فرمائید؟
 جواب: توضع مشد؛ مهر شرعاً مقدر و مقرر است و به طرف بنده منسوب نیست.
 و این مسئله بر حکم خاص تفریع است (یعنی چون عمل کردن به خاص واجب است و افعال بیان را ندارد
 مهر از جانب شارع مقدر (یعنی مقرر) است و اندازه کردن آن به سوی بندگان منسوب نیست).
 تفصیلی مسئله یا همان اختلاف مربوط: نزد امام شافعی رحمه الله: مقدر کردن مهر و اکتفا بر بندگان است
 لذا نزد ایشان هر آن چیزی که صلاحیت قیمت گذاری را دارد صلاحیت مهر قرار گرفتن را نیز
 دارد.

نزد ما احناف: اگر چه در جانب اکثر مهر مشقی نیست، اما در جانب اقل مهر مقرر است و آن
 اینکه از ده درهم کمتر نباشد. تا به قول خداوند متعال «قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم و ما
 ملکک ایما نفع» عمل شود؛ (یعنی به تحقیق ما دانستیم آنچه را که مقدر کردیم بر ایشان در حق
 زنا نشان [و آن مهر است]). لذا «فرض» لفظ خاصی است که به معنی «تقدیر» وضع شده
 است و همچنین مطابق قول علماء ضمیمه متکلم نیز خاص است. و نیز نزد صاحب توضع، اسناد
 نیز خاص است. پس معلوم شد که مهر در علم خداوند مقرر است که آن را رسول الله (صلی الله
 علیه و آله و سلم) با این لفظی خود «لا اجمع اقل من عشرة دراهم» بیان فرمودند.
 همچنین ما آن را به قطعید و قیاس می کنیم چرا که بریدن دست نیز در عوض ده درهم است.
 (دلیل نقلی)

(قول الشارح: قال تقدیر خاص و ان كان مجلاً محتاجاً الى البيان مع الخ) سوال و جواب
 سوال: قدر منقوض از آیه «قد علمنا ما فرضنا... الخ» دانسته شده، پس آن مجمل است نه خاص؟
 جواب: تقدیر (یعنی فرض) خاص است اگر چه مجمل است و نیاز به بیان دارد و این (یعنی بودن «فرض»
 به معنی «تقدیر») در اصطلاح فقهاء است [اما در لغت: در معنی «ایجاب و قطع» حقیقت است].
 سوال: در آیه «قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم و ما ملکک ایما نفع»، معنی «فرضنا» در لغت
 و اصطلاح فقهاء چیست؟ قول امام شافعی رحمه الله را با دلیل نوشته و در ضمن جواب احناف را نیز
 بیان کنید؟
 جواب: در اصطلاح فقهاء «فرض» به معنی «تقدیر» است که همین قول احناف است اما در لغت در

معنی «ایجاب و قطع» حقیقت است.
 امام شافعی رحمہ اللہ می فرمایند: کہ در اینجا فرض «به معنی «ایجاب» است، به دلیل مقتدی بودن «فرض»
 با «علی» و «ما ملکت ایماخهم» عطف بر «انواخهم» است چرا کہ در حق «ما ملکت ایماخهم»
 مهر مقتدر نمی باشد، لذا مراد از آن نفقه و کسوه است و این در حق «بی» «انواخ و ما ملکت» واجب
 است.

جواب اضافه: مقتدی بودن «فرض» با «علی» به خاطر تضمین معنی «ایجاب» است و عطف
 «ما ملکت ایماخهم» به تقدیر «فرضنا» می دوم است، یعنی «وما فرضنا علیهم فیما ملکت ایماخهم»
 بر این معنا کہ این به معنی «اوجبت» است و اولی به معنی «قدرنا» است.

بیان دلائل سه مسئلہ فی تفریعی از جانب عاتق علیہ الرحمۃ

(قولہ: عملاً بقولہ تعالیٰ: «فان طلقا فلا تحل لہ» و «ان تبتغوا بأموالکم» و
 قد علمنا ما فرضنا علیہم)

قول خداوند تعالیٰ: «فان طلقا فلا تحل لہ» دلیل مسئلہ اولی یعنی «صح ایقاع الطلاق بعد
 الصلح» است.

و «ان تبتغوا بأموالکم» دلیل مسئلہ دوم یعنی: «وجب مهر المثل بنفس العقد فی المنوفۃ» است
 و «قد علمنا ما فرضنا علیہم» دلیل بر مسئلہ سوم یعنی: «اذا كان المهر مقدراً شرعاً غیر مضاف الی
 العبد» است.

توجہ! اہل ملاحیون رحمہم اللہ ہر دلیل را تحت ہر مسئلہ با تفصیل بیان نموده است، چنانچہ
 در صفحات قبل این دفتر ہمیشہ ہر فرد خود را کہ می بیند، پس نیازی بہ اعادہ آن نیست.

پایان تعریف خاص، حکم آن و تفریعات آن:

شماره ۱۲۲، ۹۵، ۹۵
 ۴۳۸ / ۱۳۸۱ ق

بسم الله الرحمن الرحيم . بخند و نعلی علی رسولہ الکریم

تمام مسائل تا اینجا بحمد الله به صورت مفصل ذکر گردیدند . از اینجا به بعد به علل مختلف ناچار به بسنده کردن بر موانع مختصرتر از این کتاب هستیم ؛ زیرا هدف ما از نوشتن این دفتر چه ، خلاصه نویسی برآ دستا بوده تا که بعد از دو روز بخوند و تکرار کردن کتاب نور الانوار که شرح خودکنای برآ انوار است . ، قیل از روز امتحان ، بتوانند تمام زحمات خود را بدون هیچ گونه تگرافی به صورت افتقار و جمع بندی بر روی این برگه ها مرور نمایند .

تا اینجا هم توانستیم . بحمد الله . مفصلاً یادداشت کنیم تا که تقسیمات ابتدائی کتاب برآ دستا هویدا گردد و هم گروه ای را که در آغاز هر کتاب برآ هر فرد مبتدی پیش می آید و شخص را به سردرگمی معمولاً می کشاند ، بتوانیم باز نماییم .

پس از آن جایی که دوستان بر نوشتن این یادداشت ها ، مختصر بوده و بنده نیز بنا بر دلائلی استماع می ورزیدم ، جای دارد که توصیه ای استاد بزرگوارمان مولانا دین محمد حفظه الله را بر روی این کاغذها حک نمایم و بنا بر مسئله و برنامه ای با استاد بزرگوار مشورت نمودم و ایشان خطاب به بنده فرمودند : « مالایکون کله لا یتوکل کله » یعنی ؛ چیزی که کاملاً حاصل نمی شود ، کاملاً رهاش نکنی . حداقل از حصه ای از آن بهره مند شو و این توصیه ای حضرت استاد را آویزه ای گوش نموده و با خود می گفتم ؛ اگر چه نوشته هایم کامل نبود و حتی از اشتباه و سهل انگاری خالی نیستند ، اما همگلاسی هایم به چنین جمع بندی و راهنمایی نیازمندند ، ضایحه که خود نیز مستثنی نیستم . و حداقل دوستانم به علت ضیق وقت مرا درک نموده و از اشتباهات بنده چشم پوشی کرده و فقط در پی اصلاح آن و مقصود خود که جمع بندی ضایده ها برآ شب امتحان است ، هستند .

به هر حال بنده بنا بر ضیق وقت که بعد از تعطیلات ثلث دوم شروع به نوشتن کردم ، برآ این یادداشت ها از ترجمه ای فارسی کتاب قوت الانوار ، که مترجم آن مولانا ادعای افتخاری مالک حفظه الله هستند ، کمال استفاده را بردم البته با اندکی دخل و تصرف ؛ که از این باب بسیار شرمزده هستیم و در ضمن آن که از ایشان معافی می طلبیم ، بسیار متشکرم . نام این بزرگوار را نیز ذکر نمودم تا که دعایان شامل حال تمام دست اندکاران قرار بگیرد .

اما اینکه توانستیم از یادداشت ها و شرح و حاشیه ها استفاده کنیم ، تمام این ها را مدیون اصانات اساتید محترم بالأخص شیخ التفسیر مولوی غلام الله خان (حفظه الله) هستیم که این صلاحیت و استعداد را در من به

وجود آوردند تا بنویسم ... اکنون که این خطوط را می نویسم استاد بزرگوار بسیار اند . خداوند به ایشان
دعایم بسیاران عافیت نصیب بفرماید و روز به روز به درجات علمی و معنوی این بزرگوار دعایم محسنین و استادانم
نیز بنویزایند . اللهم آمین .

و چونکه این یادداشت ها را دوستان و محکمانی های عزیزم که از آغوا به بنده ضعیف بسیار عائد شده است ،
کپی برداری می کنند به رسم یادبود تاکنه باشد در حق خویشان دعا کنیم ، اسامی تمام این دوستان و عزیزان را
یادداشت کرده و از اعناق قلبم صمیمانه می نویسم . به خاطر الله با شما محبت دارم . مرا عاف کنید و برایم دعا
کنید و نه به خاطر این نوشته ها بلکه به خاطر رابطه های ضمیمه که در میان جاری شده ، به خاطر رضای خدا ...
بودنشان در کنارم مرا خوشند و خود الله از شما من نیز خوشند و گردند . آمین یا رب العالمین

- | | | |
|---------------------------------|-------------------------------|-------------------------|
| ۱ رسول پور گلزار سرخس | ۱۷ احمد صالح زاهد شیرازی | ۱۸ حبیب الله بلوچ کنگا |
| ۲ محمد نادرش سید زاهد کنگ آباد | ۱۹ عثمان دکن سر خنکلی کور | ۲۰ مرتضی بیاسی بهشتی |
| ۳ سید سید زاهد زاهدانی | ۲۱ ابراهیم برادر شهنوش | ۲۲ نصر الله برادر جاهری |
| ۴ بیت الله حدادی قزوینی | ۲۳ طلحه بیگ جالقی | ۲۴ امیر محمدانی زاهد |
| ۵ نعمت الله برادر لادیز | ۲۵ عرواح گزازی زاهد | ۲۶ الله دلازکی زاهد |
| ۶ عبدالحمید برادر جهان آباد کمر | ۲۷ عبدالحمید شریخی ابراهیم | ۲۸ عباس شریخی زاهد |
| ۷ معبود یعقوب سرخس | ۲۹ عبداللہ برادر ناز آباد کمر | ۳۰ زبیر ملازم زاهدانی |
| ۸ طلیل گرجی زاهد | ۳۱ احمد حسن رح ضابطه مکی | ۳۲ طیب ملازم قزوینی |
| ۹ میر احمد نوری شهرک | ۳۳ عبدالرحمن شریخی زاهد | |

- | | |
|---------------------------|---|
| ۱۰ محمد صادق طاهر چابهار | ۱ رثا اغفر لنا و لإخواننا الذین سبقونا بالإیمان و لا تجعل فی قلوبنا |
| ۱۱ ابوبکر محمد زاهد | غلا الذین آمنوا ، رثا ائک زخوف ترجم |
| ۱۲ مسلم سالار خا | ۲ اللهم انزلنا ضلک و حب من فی حبلک و یقرنا الی حبلک |
| ۱۳ خالد برادر خا | ۳ اللهم انزلنا حق قنا و انزلنا اتباعه و انزلنا الی جلال با جلال و انزلنا |
| ۱۴ عبدالجلیل رگی گورک | اجتناب |
| ۱۵ عبدالحمید شهنوش قزوینی | ۴ رثا آتوا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة و قنا عذاب النار |
| ۱۶ یاسر میر بلوچ گورک | ۵ اللهم صل علی محمد علی آل محمد و علی اهل البیت علی ابراهیم و علی آل ابراهیم انک حمید مجید اللهم آمین |

امرونی دوقسم از اقسام خاص:

دو قسم از اقسام خاص که در شریعت بسیار استعمال می شوند: (۱) امر (۲) نهی

۳- مراد از «افعل» فقط صیغه‌ی افعل نیست بلکه هر صیغه‌ای

۹- «قول» مصدر است و از کن «المقول» که از مضارع برآیند کردن امر، از راه عروض مستق بائید. لذا اقوی

مراد است؛ زیرا که امر از اقسام الفاظی باشد نمی‌کند که امر حاضر باشد یا امر غائب، امر متکلم باشد یا امر معروف، یا امر مجهول، یا

شرطی که ① مقصود قائل واجب کردن فعل باشد ② و گوینده خود را بزرگ شمارد خواه در صفت بزرگ

تعريف امر: الأمر هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: افعل

فصل ثانی

قصہ راوی

جنس:

طائر قيقب

:- مراد از «آخر» الف مع و و او نیست :- تمام الفاظ را شامل :- با این قید، التماس :- با این قید، کفایت

بلکہ مستثنیٰ و مصداق «امر» مراد می شود و دعا خارج می شود خارج می شود

است، مانند: اقرب، اشرب و غیره

:- «قول» مصدر است و مراد از آن «مقول» است

تعريف نخص: النخص هو قول القائل لغیره على سبيل الاستعلاء: لا تفعل

فصل دوم:

عبداللہ

حاضر:

فوائد قیود ←

تمام الغنطار شامل من سود - با این قيد، الخامس و دعاء - با این قيد اضر خارج

خارج من سوند شد

قول السارح: وهو يشمل المخاطب والغائب والمتكلم... الخ (جواب سؤال الست)

سؤال: تعریف نھی جامع نیست چرا که در تعریف نھی که ذکر فرمودید: (لا تفعل) نھی غائب و

کھنسی منکلمہ را شامل نمی شود چرا که در آن صیغہی (لا تفعُل) مذکور نمی باشد؟

جواب : مراد از « لا تقفل » صیغی واحد مذکر حاضر نیست بلکه مراد هر آن صیغہ ای است که بر

طلب کف دلالت کند و از مضارع مشتق باشد. حال فروع نمی کنند که صیغه متکلم باشد یا غائب، معروف

باشد یا مجهول. لذا بعد از این، لفظ «لا تفعل» به معنی آنهارا شامل می شود و تعریف نمی جامع می باشد.

بیان موجب امر: فائده: موجب یعنی چیزی که لازم مخصوصه می شود (یا همان حکم امر).
(قوله: «موجب: العوجب لا الذنب والاباحة والتوقف»)

ترجمه: موجب امر وجوب است نه ذنب و اباحت و توقف یعنی نزد عموم فقهاء موجب امر فقط وجوب است نه ذنب نیست همانگونه که مذکور بعضی است و همچنین نه اباحت است و نه اشتراک لفظ و معنی بین سه و دو است.

نکته: مصنف رحمه الله اشتراک را ذکر فرمود چون از بیان مذکور التزاماً نهاده می شود.

بیان اسم فاعل: - ا: ادای فاعلی اعتبار از شده که به اعتبار اقتضاء بر مصدر دلالت می کند

(قوله: «وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغةً ولا يحتمل العدد»)

ترجمه: و همچنان «اسم فاعل» به اعتبار لغت بر مصدر دلالت می کند و احتمال عدد را ندارد فائده: چون اسم فاعل هر دو در عدم احتمال تکرار مشترک اند لذا مصنف رحمه الله بعد از امر، اسم فاعل را ذکر نمود.

بیان حکم امر: قوله: «وحکم الأمر نوعان: ① اداء وهو تسليم عين الواجب

بالأمر و قضاء وهو تسليم مثل الواجب بـ ②

حکم امر بر دو قسم است: ① اداء ② قضاء

فائده: سراد از حکم امر یعنی آنچه از امر ثابت می شود. و از امر وجوب ثابت می شود گویا وجوب بر دو قسم است: ① وجوب اداء ② وجوب قضاء

تعریف وجوب اداء: هر آن چیزی که از امر واجب می شود به عین همان را و گذار کردن.

تعریف وجوب قضاء: تسلیم کردن مثل واجب بالأمر است نه عین واجب را.

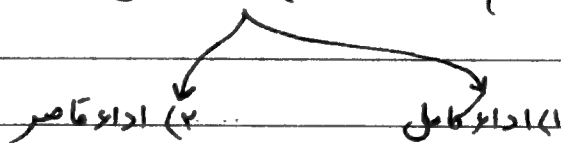
بیان انواع اداء : (قوله : و الأداء انواع : کامل و قاصر ، و ما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بالجماعة والصلاة منفرداً وفعل الاضيق بعد فراغ الإمام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) :

تقسیم اداء نزد عاتق علیه الرحمة :

اداء بر سه قسم است : (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر (۳) اداء شبيه بالقضاء

تقسیم اداء نزد شارح علیه الرحمة :

اداء بر دو قسم است : (۱) اداء محض (۲) اداء مشابه بالقضاء



آمثلم و نماز با جماعت ، مثال برای اداء کامل است

:- نماز به تنهایی خواندن ، مثال برای اداء قاصر است

:- فعل لاحق بعد از فراغت امام حتی که نماز فرض لاحق به نیت اقامت تغییر نمی کند ، این

مثال اداء مشابه بالقضاء است.

مراد از اداء محض : آن است که هیچ گونه مشابهتی با قضاء نداشته باشد نه به اعتبار تغییر وقت و نه به اعتبار التزام آن .

مراد از شبيه بالقضاء : آن است که در آن به اعتبار التزام مشابهتی با قضاء باشد .

مراد از کامل : آن است که به طریق اداء شود که بر آن مشروع شده است .

مراد از قاصر : آن است که بر خلاف کامل باشد

قائده : علت تقسیم شارح اداء و ابداش بالا به این خاطر است که در این صورت در میان دو قسم

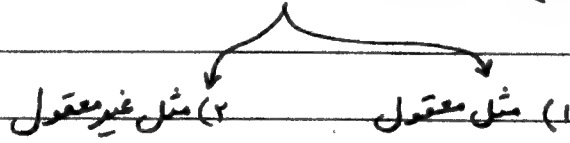
اول اداء (یعنی اداء محض و اداء مشابه بالقضاء) تقابل وجود دارد چنانچه مراد هر یک از آن دو در بالا نیز مذکور است .

بیان انواع قضاء ۴ : (قوله: والقضاء انواع ایضاً بمثل معقول و بمثل غیر معقول وما هو فی معنی الأداء كالصوم للصوم والغدیه لم وقضاء تكبیرات العید فی الركوع) تنسیح قضاء نزد صاحب متن رحمہ اللہ :

قضاء بر سر قسم است : (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول (۳) آنچه در معنی اداء باشد

تنسیح قضاء نزد شارح رحمہ اللہ :

قضاء بر دو قسم است : (۱) قضاء محض (۲) قضاء فی معنی الأداء



مثال هاء: قضاء روزه روزه است و این مثال قضاء به مثل معقول است.

- برای روزه غدیه است، این مثال برای قضاء به مثل غیر معقول است.

- قضای تکبیرات غیر در رکوع، این مثال قضاء مشابه بالأداء (یا م) فی معنی الأداء است.

فایده: حالیکه که اقام قضاء (یعنی : ۱) قضاء به مثل معقول (۲) قضاء به مثل غیر معقول (۳) قضاء مشابه بالأداء (یا همان قضاء فی معنی الأداء) در حقوق الله یافت می شوند در حقوق العباد نیز یافت می شوند.

حسن ما مور به

(قوله: ولا بد للمأمر به من صفة الحسن، ضرورة أن الأمر حكيم، أما أن يكون لعينه وهو إما أن لا يقبل السقوط أو يقبله أو يكون ملحقاً بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره كالصدق والصلاة والزكاة، أو لفريقه: وهو أن لا يتأدى بنفس المأمور به أو يتأدى أو يكون حسناً لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه أو ملحقاً به كالوضوء والجماد والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه).

حسن بر دو قسم است: (۱) حسن لعینة (۲) حسن لغیره

(۱) اینکه حسن از مأوربه
سقوط را قبول نکند بلکه
آن حسن همیشه باقی
بماند و همیشه بر مکلف
واجب باشد.
مانند: تصدیق
گناه گاهی بنا بر (۲) مأوربه ملوق
عذری سقوط را به حسن لعینة و
قبول می کند. مثابه به حسن لغیره
مانند: صلاة باشد.
مانند: زکاة

(۱) آن غیر با اداء کردن فعل
مأوربه اداء نشود بلکه برای
اداء کردن مأوربه نیاز به
عمل مستقلی دارد و برای
اداء کردن آن غیر نیاز به
عمل جدیدی باشد.
مانند: وضوء
با اداء کردن فعل (۲) با اداء کردن فعل
مأوربه آن غیر نیز
اداء شود یعنی مأوربه که در شرط آن است
و آن غیر هر دو با یک
عمل انجام پذیرد و نیازی
برای عمل کردن جداگانه
بوده است.
مانند: وضوء
برای هر یک نباشد مانند: جهاد
مانند: قدرتی که توسط
آن بنده بر اداء چیزی که

نکته: اقسام حسن لعینة و حسن لغیره مجموعاً تا اینجا
شش تا شدند. اما شارح رحمه الله علیه می فرماید: این قسم ششم
(یعنی قسم سوم از حسن لغیره) در حقیقت قسم نهمت البته برای آن
ببخ قسم دیگر حسن لعینة و حسن لغیره، شرط می باشد.

(قول: و القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه لاهي نوعان: مطلق: وهو أدنى ما يتمكن
به المأوربه من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر و الشرط: توجهه لاهي حقيقته و كمال: وهو

القدرة الماسة للأداء

قدرتی که مدار تکلیف و معنی آن سلامت اسباب و آلات است بر دو قسم است:

(۱) قدرت مطلقه (۲) قدرت کامله

(۱) قدرت مطلقه (قدرت ممکنه): کمترین وادنی درجه قدرت است که مکلف توسط آن قادر بر ادای فرضش می باشد و این ادنی و کمترین درجه قدرت در واجب شدن ادای هر حکم شرط است.

(۲) قدرت کامله (قدرت میسر): آن را قدرت میسر می گویند چون ادای را بر مأمریه آسان بکند

کلمه: مقصود از میسر این نیست که قبل از این مأمریه سخت و مشکل بوده است و بعد از دادند آن را آسان نموده است بلکه مقصود این است که خداوند از همان ابتداء آن را به آسانی و سهولت اوجب نموده است.

تقسیم امر به مطلق و موقت

(قوله: ولا أمر نوعان: ^(۱) مطلق عن الوقت، كالزكاة و صدقة الفطر وهو على التراخي خلافاً للكرهي و مقیداً به ...)

کلمه: در این عبارت مراد از امر «مأمریه» است و امر نهیست. و تقسیم مأمریه بیان شده است.

مأمریه بر دو قسم است: (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت

:- مقصود از مطلق عن الوقت: مأمریه با چنان وقتی مقید نباشد که با فوت شدن آن وقت، مأمریه نیز فوت شود. مانند زکات و صدقه فطر.

تسج دوم امر: معقید بالوقت (ایر موقت) : توبه ترجمه فارسی این اقام یائین صفت نوشته شده اند در صورت
 قوله (... لا معقیداً به [وهو اربعة انواع]) : تمایل به حفظ صفت فارسی به کن صفت مرابعه نماید.

① إما أن يكون الوقت ظرفاً ② أو يكون (الوقت) معياره ③ أو يكون معياره ④ أو يكون مشكلاً يستلزم
للمؤدّي وشرطاً للأداء وسبباً للوجوب وسبباً للوجوب كشمس رمضان لاسباب قضاء رمضان المعيار والظرف
كوقت الصلاة والنذر المطلق كالحج

[النوع الأول من الوقت أربعة أنواع:]

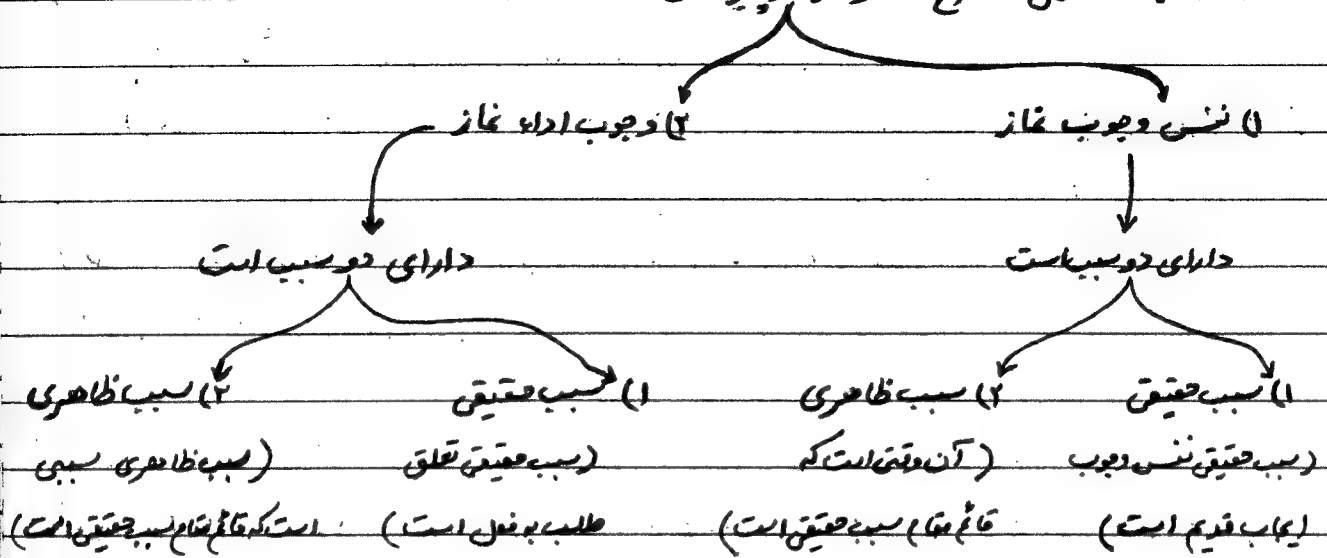
① دسرو اما أن يضاف إلى الجزء الأول ② أو إلى ما يلي ابتداء الشروع ③ أو إلى الخبر ④ أو إلى جملة الوقت

اقام مقيد بالوقت (امر موقت) : الوقت

(۱) آن وقتی که مأمور به (۲) یا وقت برای فعل مأمور به (۳) یا وقت برای امر موقت (۴) یا وقت این طور مشکل
با آن مقید است برای موقتی و معیار می باشد و سبب برای وجوب (فعل مأمور به) معیاری باشد می شود که مشابه معیار و
طرف و برای ادا فعل و شرط آن مانند: ماه رمضان نه سبب و مانند: قضاء رمضان طرف هر دو می شود.
و بر آن نسب وجوب فعل: سبب (حکم: پس غیر امر موقت، منتفی می شود و نذر معلق، (حکم: نیست مانند: [وقت: حج
باشد مانند: وقت نماز (از جمله حکم: و نیست تعیین شرط نمی باشد پس تعیین شرط است و این قسم (فرضیه حج با مطلق
نیست تعیین شرط است و به سبب تنگی وقت، روزی رمضان با مطلق نیست احتمال فرستادن را نیز نیست اداعه...
نیست تعیین ساقط نمی شود و وقت با تعیین صحیح می شود و با خطای می وصف ندارد به خلاف دو می شود...
معین نمی شود مگر با اداعه نیز صحیح می شود قسم اول... نه با نیست نقل)

۱) وجوب یا بدی خبری در اول وقت (۲) و یا به بخشی که متصل (۳) یا در محدث تنگ (۴) یا به سبب تمام
مضروب است. به ابتداء شروع [غایب] است بودن وقت به سبب وقت مضروب
مضروب باشد. خبر ناقص مضروب می شود.

فائده : قول الشارح : درغازه عجز است :



...ظاهراً ظرفیت و سببیت با هم جمع نمی‌شوند. به همین خاطر اصولیین فرمودند: که ظرف تمام وقت است و شرط مطلق وقت و سبب: جزء اولی است که قبل از شروع نمودن، متکامل به ادراک است و در قضا و تمام وقت سبب است.

(قوله ... السخى ... وقبيل عينة ... الخ)

توضیح: «مرجع ضمیمه»، «مضمّن عنه است» که اگر «مضمّن عنه» از لفظ «مضمّن» مذکور گذشتہ ضمیمه می‌شود

پس مٹھی عنہ پر درویش است نہ مٹھی۔ (مٹھی عنہ)

(۱) قبیح بعینه: (قبیحی است که در ذات آن
(۲) قبیح لغویه: (قبیحی است که در ذات آن

قُبْحُ بَابِ قَطْعِ نَظَرِ اَزْوَاجِ مَاضِي كَهْ لَازِمِ اَنْ اِسْتِ وَ حُورِ مَضِي كَهْ مَرْدِ اَنْ اِسْتِ) قُبْحُ نَبَا شَدِ مَكَلَهْ بِهْ خَاطِرِ غَيْرِ دَانِ قُبْحُ بِهْ وَ حُورِ دَاكَلَهْ بَابِ اِسْتِ

۲) قبیح شرعی (آن است که معیار / ۱) قبیح دینی (آن است که در کتاب یا قبیح مجامعی و آن است که

فیهی است که عقل نه انانی / تشخیص آن فقط مریع است و معل از / قی به خاطر و صف خالصی است که با مر / به خاطر محبور بودن غیر در

ادراك قبح آن را حاصل خواه / اذراك ان عجز است و عجز با كه عمل / و آن وصف بر آغل منجم غنه چنان / آله قبح پيدا شود و ولي كن

شرعیات وارد با شریایند و بعضی (شاید آن را خارج میدان دانند: بیع آزاد) لازم باشد که اصلاً از آن جدا شود و غیره را میسر علیه لازم باشد

من شریعت ادراک قبح آن بها عمل ممکن باشد مانند کفر) مانند روزگار و یوم عمر) بعد از آنکه عاقلند بیع در وقت

(قوله: والنهي عن الافعال الحسية يقع على الفهم الاعلى)

نهی که بر افعال حسیه وارد می شود بر قبیح لغیه محمول می شود

مراد از افعال حسیه: مراد از آن این است که معانی این افعال قبل از ورود سرعت باشد و بعد از آن نیز بر حال خود باقی بماند که با ورود سرعت در آن ها هیچ گونه تغییری بوجود نیاید. مانند: قتل، زنا و نوشیدن شراب

(قوله: لا عن الامور الشرعية [يقع] على الذي اتصل به وصفاً):

یعنی، اگر معنی عنه از افعال شرعی باشد قبیح لغیه وصفی می باشد.

توضیح: اکثر و مشهور تر همین است و الا گاهی اوقات نفی وارد شده بر افعال شرعی بر قبیح لغیه مجاوراً

نیز دلالت می کند. مانند: نهی که بر نماز خواندن بر زمین غصبی وارد شده است.

مراد از افعال شرعیه: مراد از آن این است که معانی اصلی این افعال بعد از ورود شرع متغیر شده باشد

مانند: روزه، نماز، بیع و اجاره.

بحث عام از کتاب الله

(تعریف عام) قوله: (واما العام فما يتناول افراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول)

(عام لفظی است که افراد متفقة الحدود را علی سبیل الشمول در بر می گیرد)

العام: فما يتناول افراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول

این قيد بر تحقیق ماهیت عام است

با این قيد: خاص، اسما و عدداً

مراد از کلمه «عام» لفظ

مشترک خارج شوند

موضوع می باشند معنی

نزد بعضی: مصنف رحمه الله با قيد (متفقة الحدود) مشترک را از تعریف عام خارج کرد

و با قيد (على سبيل الشمول) کلمه منفیه را از تعریف عام خارج کرد.

فایده: تعریف اصطلاحی تخصیص: منحصر نمودن عام را بر بعضی افرادش توسط کلام مستقل و

موصولی.

(حکم عام) :- ردی بر قائلین بودن عام مجمل - ردی است بر امام شافعی رحمه الله ؛ زیرا که ایشان قائل

بر ظنی بودن عام اند.

قوله: (وانه یوجب الحكم فیما یبتنا ولهم قطعاً)

- ردی بر قائلین این قول که: فرد فقط یک را واجب می کند و جمع فقط سه را واجب می کند.

و باقی موقوف بر قیام دلیل است.

حکم عام این است که: عام در تمام افرادی که آنها را در بر می گیرد به طور قطعیت و یقین حکم را واجب می کند.

الفاظ عام: (بیان عام صیغه و عام معنوی به اعتبار وضع)
قوله: (والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لا غیر کمال وقوم)

عام بر دو قسم است:

(۱) الفاظی که از حیث صیغه و معنی

هر دو عام باشند مانند: رجال و نساء

(۲) آنکه فقط از حیث معنی عام باشند و از

حیث صیغه عام نباشند مانند: قوم و رهط

در قسم اول مقصود از عام بودن از حیث صیغه این است که: صیغه به اعتبار وضع خود دلالت کننده بر عام و شمول باشد. و مقصود از عام بودن به اعتبار معنی این است که: معنایی که از لفظ نصیده می شود و مدلول لفظ است، شامل و مستوعب تمام افرادی باشد که آن معنی هر دو آنها را در بر می گیرد.

در قسم دوم، مقصود از عام نبودن به اعتبار صیغه این است که صیغه بر عموم دلالت نکند یعنی صیغه، صیغه جمع نباشد بلکه صیغه مفرد باشد. و مقصود از عام بودن به اعتبار معنی [همان است که در مقصود قسم اول گذشت] این است که معنی مدلول لفظی که باشد فایده استیجاب را بدهد.

۱- «لَا مَن وَمَا» هر دو افعال عموم و خصوص را دارند البته اصل هر دو عموم است. اصل در «مَن» این است که برای ذوی العقول می باشد و اصل در «مَا» این است که برای غیر ذوی العقول می باشد. و کلمه «مَا» مجازاً به معنی «مَن» می آید. و کلمه «مَا» در صفات ذوی العقول نیز داخل می شود.

۲- لفظ «کُل» برای احاطه کردن افراد یا اجزاء علی سبیل الإفراد می آید. و لفظ «کُل» بر اسماء داخل می شود و آنهارا عام می گرداند و بر افعال داخل نمی شود.

۳- کلمه «جَمیع» عموم اجتماع را ثابت می کند نه عموم افراد را.

میان عامی که عموم آن به سبب وجود خارجی بوجود می آید (یا به اصطلاح دیگر عمومیت با عارض خارجی):

قوله: (وَالنَّكَرَةُ فِي مَوْضِعِ النِّفْيِ تَعْمَمُ) یعنی؛ نکره در مقام نفی فایده عموم را می دهد. بیان اختلاف: نزد بعضی نکره به لحاظ اصل وضع خود برای ماهیت می آید. و نزد بعضی دیگر برای فرد غیر معین می آید.

در هر صورت چه نکره برای ماهیت باشد یا برای فرد معینی، در هر دو صورت اگر نفی بر نکره داخل شود فایده عموم را می دهد.

(این عموم گاهی علی سبیل الوجوب و گاهی علی سبیل الجواز می باشد):

اگر حرف نفی بر نکره داخل شود و نکره متضمن معنی «لَا مَن استقرائیه» باشد. مانند: «لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ» و مانند «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» پس در اینجا عموم علی سبیل الوجوب می باشد. و اما اگر بر نکره حرف نفی داخل شود اما متضمن معنی «لَا مَن استقرائیه» نباشد، مثلاً: «مَنْ رَأَى رَجُلًا فَلْيُحْسِنْ» فایده عموم را می دهد. یعنی گاهی فایده عموم را می دهد. مانند: «لَا يَبْعَثُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ» و گاهی فایده عموم را نمی دهد بلکه به خاطر قرینه آن فایده خصوص را می دهد. مانند: «رَأَيْتُ رَجُلًا بِلِ رَجُلَيْنِ».

دلیل مفید عموم بودن نکره منفیه: (۱) اجماع علماء (۲) استعمال عرب (۳) کلام.

خداوند متعال در اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء و قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى پس اگر قول خداوند متعال «علی بشر» و «من شیء» فایده سلب کلی را نمی دارد پس قول خداوند «قل من انزل الكتاب» به عنوان ایجاب جزئی، رقیب آن نمی باشد چرا که سلب جزئی مناقض ایجاب جزئی نمی باشد.

قوله: (وفي الاشیات تخص لکنها مطلقة) : (ترجمه: و نکره در اثبات، خاص می باشد اما مطلق می ماند) یعنی: وقتی که نکره تحت النقی نباشد بلکه در اثبات باشد برای فرد واحد غیر معین خاص می باشد لیکن به سبب اوصاف مطلق می باشد. مثال: «أعتق رقبة» این قول بر آزادی رقبة واحد ای دلالت می کند که دارای احتمال اوصاف زیادی می باشد به این که سیاه باشد یا سفید و یا غیر آن ...

قوله: (وان وصفت بصفة عامة تع) : (ترجمه: و اگر موصوف به صفت عامه باشد عام می باشد) خارج علیه الرحمة می فرماید: که این عبارت معین و معشیه در صفة استثناء از عبارت ماقبل می باشد. گویا مصنف رحمه الله گفته است: «وفي الاشیات تخص إلا اذا كانت موصوفة بصفة عامة» (یعنی: نکره در اثبات فایده خصوص را می دهد مگر وقتی که موصوف به صفت عامه باشد. این نکره هر آن فردی را عام و در بر می گیرد که در آن این صفت موجود باشد). خلاصه: در صورت موصوف بودن به صفت عامه، نکره در کلام مثبت نیز فایده عموم را می دهد.

—: پایان بحث عام:—

تعریف مشترک و حکم آن:

تعریف مشترک: قوله: (واما المشترك: فما يتناول افراداً مختلفة المبدء علی سبیل البدل كالقراء للکتاب والاطهر) : (ترجمه: مشترک لفظی است که افرادی را که حقیقت آنها مختلف باشد در بر گیرد البته علی سبیل البدل [یعنی جداگانه و یکی بعد از دیگری نه با هم] مانند لفظ «قرو» برای طهر و صیف).

فوائد قیود تعریف مشترک : مراد ما فوق الواحد بالاین قید عام خارج شد

المشترک فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل التبدل

س با این قید خاص از تعریف مشترک خارج شد. - در ربط با فایده این قید سه قول است :

(۱) برای بیان واقع است (۲) یا اعتبار از قول امام شافعی علیه السلام (۳) نزد بعضی ها : با قید

است (۱) زیرا ایشان قائل اند که مشترک است. افراد خود را علی سبیل التبدل در بر نمی گیرد. یعنی « و » اعتبار از نحوه بلکه علی سبیل التناول و علی سبیل الاجتماع در بر نمی گیرد است.

حکم مشترک : قوله : (وحكمه : التوقف فيه بشرط التأمل ليعتبر بعض وطوره للعمل به) (حکم مشترک ، توقف به شرط تأمل است تا معنای ترجیح یابد)

قوله : (ولا عموم له) نزد ما اصناف عموم مشترک جایز نیست یعنی از یک لفظ در یک وقت مراد نمودن دو معنی با هم جایز نیست و امام شافعی علیه السلام فرموده اند : که عموم مشترک جایز است یعنی مراد گرفتن هر دو معنی از لفظ مشترک در یک وقت جایز است .

تعریف مؤول وحکم آن :

قوله : (وأما المؤول فما ترجّح من المشترك بعض أوجهه بغالب الرأي) تعریف مؤول : آن لفظی است که یکی از معانی مشترک با غالب رأی (تأویل محقق) ترجیح حاصل بکند توضیح : یعنی ، تا زمانی که یکی از معانی مشترک ترجیح داده نشود به آن مشترک گفته می شود و وقتی که یک معنای آن با تأویل محقق ترجیح داده شود همان مشترک ، بعین مؤول می شود .

فوائد قیود تعریف مؤول : فاعترج من المشترك بعض وجوه غالب الرأی (۶)

مؤلف رحمه الله قیود من المشترك برادره این است که در اولی و غالب رأی و غالب است و علت در تعریف مؤول جاری ندارد تا که مشخص شود فرقی می کند که ظنی غالب است یا ضریحی و در صورت آنکه در مورد که در اینجا مؤول مراد است که از مشترک بدست و خواه با قیاس و یا توسط تأویل می آید و بگرنه ضمایم ظنی شکل و مجمل یا دلیل ظنی بر طرف شود به آن نیز مؤول گفته می شود لیکن این مؤول از اقسام بیان است نه از اقسام نظم

حکم مؤول : قوله : (العمل به علی احتمال الغلط) حکم مؤول این است که با وجود احتمال غلط عمل کردن بر آن واجب است. حاصل : مؤول ظنی می باشد و قطعی نمی باشد به همین علت که ممکن است کافر نما باشد و این عمل کردن بر آن واجب می باشد قابل ذکر است که : ترجیح یک معنای مشترک گاهی با تأمل در معنی بدست می آید و گاهی با تأمل و فکر کردن در سابق و گاهی با نظر و توجه به سیاق و سباق بدست می آید.

پایان تقسیم اول (خاص عام و مشترک و مؤول)
تقسیم دوم (ظاهر ، نص ، تفسیر و حکم)
میراث ظهور نقی : خارج شدن

تعریف ظاهر و حکم آن : قوله : (وأما الظاهر : فاشم الكلام أظهر المراد به للسامع تصيغته و حكمه : وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين)
تعریف ظاهر : ظاهر صفتی است که مراد آن توسط صیغه اش برای شنونده آشکار باشد (یعنی نیازمند به تأمل و تفکر نباشد) حکم ظاهر و هر معنایی که از سخن متکلم ظاهر شود عمل بر آن [قطعاً] واجب است.

⑤ تعریف نصّ و حکم آن : قوله : (واما النصّ فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة ..

.. و حکم : وجوب العمل بما وضع على احتمال تأویل معوض حيز المجاز ..
تعریف نصّ : نصّ کلامی است که از ظاهر واضح تر و روشن تر است به خاطر معنی که از طرف متکلم است نه از خود صیغه ..

.. حکم نصّ : عمل بر هر معنایی که از آن واضح باشد ، واجب است اما در ضمن (و مقام) مجاز احتمال تأویل باقی می ماند .

⑥ تعریف منسوخ حکم آن : قوله : (واما المنسوخ فما ازداد وضوحاً على النصّ على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص ..)
.. و حکم : وجوب العمل به على احتمال النسخ .

.. تعریف منسوخ : منسوخ کلامی است که آشکار بودنش از نصّ بیشتر باشد ، به صورتی که با وجود آن روشنی و وضوحی دیگر احتمال تأویل و تخصیص باقی نمی ماند .
.. حکم منسوخ : عمل به آن واجب است اما احتمال نسخ وجود دارد .

⑦ تعریف محکم و حکم آن : قوله : (واما المحکم : فما احکم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ..)
.. و حکم : وجوب العمل به عن غير احتمال ..

.. تعریف محکم : محکم کلامی است که مراد آن قوی و محکم باشد و احتمال نسخ و تبديل ندارد .
.. حکم محکم : واجب بودن عمل به آن بدون احتمال غیر است . (یعنی به احتمال تأویل و تخصیص ندارد نه احتمال نسخ ، بنابراین قطعی بودن محکم از همه بیشتر و کامل تر است)

بیان امثله ی تفسیر دوم نظم و معنی (یا همان قرآن) :

مثال ظاهر و نصّ : قال الله تعالى : (وَاَجَلٌ لِلّٰهِ الْبَيْعُ وَحَرَمٌ الْغُرُبَاتُ) [البقرة : ۲۷۵]

مثال مفسر : قال الله تعالى : (فَمِنْ اَمَّا كَلِمَةٌ كَلِمَةٌ اَعْلَمُ) [الجمعة : ۳۰]

شماره ششم ————— قال الله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [توبه : ۱۱۵]

بیان معاللات و اضداد ظاهر، نصّ پسر و حکم از لحاظ خفاء :
(آن معاللات عبارتند از : خفی، مشکل، مجمل و متشابه)

① تعریف خفی و حکم آن : قوله : (وَأَمَّا الْخَفِيّ : فَمَا خَفِيَ بِرَأْدٍ بَعَارِضٍ غَيْرِ الصِّفَةِ لَا يَبَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ..

و حکم : الطرفیه ؛ لیعلم أنّ اختفاءه لمزیتة أو نقصان : منظر المراد به کایة السرقة غی
حق الطرار و النباش) .

:- تعریف خفی : خفی کلامی است که مراد آن به عارضی غیر از صیفه پوشیده باشد .

:- حکم خفی : فکر کردن و اندیشیدن در خفی به اندازه ای که معلوم شود خفاء آن به سبب زیادتی
در معنی است یا به سبب نقصان در آن، بنابراین با این عمل مراد متکلم ظاهر می شود .
:- مثال : مانند آیه ی سرقه که درباره جیب بُر و کفن دزد خفی است .

② تعریف مشکل و حکم آن : قوله : (وَأَمَّا الْمَشْكَل : فَمِنْهُ الدَّخْلُ فِي الْمَكَالِمِ)
(و حکم : اعتقاد الحقیقة فیما هو المراد : تتمّ الاقبال علی الطلب و التأمّل فیهِ إلی أنّ یبین
المراد) .

:- تعریف مشکل : مشکل کلامی است که در بسیاری از کلام های مانند خود داخل می شود . (یعنی ؛
کلامی است که در کلام های مانند خود مخلوط شود) .

:- حکم مشکل : اعتقاد داشتن بر «حق بودن مراد شارع» است، سپس روی آوردن به طلب (که این
کلام به چه معنایی است) و تأمل نمودن در آن (که کدام معنا مراد است) تا اینکه مراد ظاهر شود .
:- مثال : قال الله تعالى : « فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شَعْتُمْ » ، که در اینجا کلمه « أَنْتُمْ » مشکل است .

③ تعریف مجمل و حکم آن : قوله : (وَأَمَّا الْجَمَل : فَمَا از دجعت فیهِ المعانی ، و اشتبه المراد به

اشتباهاً لا يترك يقتضيه العبارة إلى الرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل
و حكمه : اعتقاداً حقيقياً فيما هو المراد ، والتوقف فيه إلى أن يتبين بيان المجمل
كالصلاة والزكاة (١)

١ - تعريف مجمل : آن كلامي است که (در بیان) از دعام معانی باشد (یعنی معانی زیادتی جمع باشد) لهذا
بوجه این از دعام مراد منکلم از نفس عبارت واضح نشود (یعنی مراد منکلم مشتبه باشد) آنجا که چند
لا یزید (نیست) استفسار من منکلم (منکلم بهر قدر از توضیح معلوم) (و تمام توضیح منکلم طلب کردن)
سپس تا تأمل کردن ..

و حکم مجمل : (کلمه مجمل دو چیز است) : ١ - استفسار و تأمل که مجمل الوصف منکلم (توضیح ندارد) باید فکر کرد و گویم
که (هر چه از آن مراد است) بحق است و توقف نمیکنیم و هر زمان که منکلم توضیح داده میآید مجمل و کنیم
تفرق نمیکنیم که توضیح کامل باشد یا ناقص (٢) (الفاظ متعدده یا بعضه است و توضیح بکلیه یا بعضی هر کدوم از اینها تفریق و تفرقه
و فوائد قیود و قول مصنف رحمه الله و ما از دعوت ذالک و غیره است و شامل مشترک و خاص و ممکن است
من با عقل مصنف : و اشتباه المراد به اشتباهات الخ : عالم خارج شد از حد اعتقاد و بهر حال
و مثال : مانند نماز و زکات خرقه و غیره و متعلق به و تأقیه و الصلاة و التواضع و الزکوة و ...
[غایب توجه است که تفصیل را باید در دفتر کتاب مشاهده نمود و چنانچه جلوه گرفته شد و صرفاً عرضمان از
این دفتر چه فقط طریقی باشد و مطالبه اثر انداز شود و در این کتاب است و توضیح و تفسیر اینها
نی تواند جمع بین اینها باشد بلکه با صحت کلام ظاهر و بطور کلیه لا یزید و لا یقل و در اینجا مجمل و در کتاب الله]
(١)

(٢) تعریف مشتبه و حکم آن : قول : (و أمّا المشتبه ، فهو اسم لا يقع رجاء معرفة المراد
منه و حکم : اعتقاداً حقیقی قبل الاصابة کالمطعم فی أوائل السور مثل : اللهم ارحمنا)
و تعریف مشتبه : آنجا که کلامی است که امیدی نمی توان کرد که آن وجود ندارد (١)
(تعبیر است و محترم حفظ الله) (از نفس مقتضای اصل او بقدر نیست) (٢)
و حکم مشتبه : حکم این است که قبل از در کردن معانی صحیح آن ، به حقیقت آن اعتقاد نمود
(که مراد کلام مشتبه ، حق است)
(٣)

مثال‌ها:

متشابه بردونوع است:

نوع اول: مکی آنکه اصلاً بمعنای آن
تحمید نشود. مانند: حروف
مقطعات.

نوع دوم: معنای لغوی آن تحمید می‌شود
ولی مراد خداوند تحمید نمی‌شود؛ زیرا
که معنای ظاهری آن برخلاف حکم است
مانند قوله تعالی: «يَدَّ اللَّهُ» «وَجِبَ اللَّهُ»
(الرحمن علی الشرائع استولی): «وَجِبَ يَوْمُكَ»
ناضرة الى ربها ناظرة).

اما تعبیر استاد گرامی حفظه الله:

متشابه بردونوع است:

(۱) مجهول المعنی و مجهول المراد
مثال: حروف مقطعات

(۲) معلوم المعنی لفظاً اما مجهول المراد
مثال: «يَدَّ اللَّهُ» و...

پایان اقسام تقسیم دوم نظم و معنی (قرآن)

بیان اقسام تقسیم سوم نظم و معنی (قرآن) که عبارتند از: (حقیقت، محار، صریح و کتابه)

① تعریف حقیقت و حکم آن: قوله: (أما الحقيقة: فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له ..
و حكمها: وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً)

تعریف حقیقت: نام هر آن لفظی است که اراده شده است به آن لفظ، معنی موضوع له اش.
حکم حقیقت: ثابت شدن موضوع له، خاص باشد موضوع له یا عام باشد.

سؤال: معنی در تعریف حقیقت این فید را فرمودند: (ما وضع له)؛ وضع چه معنی دارد یا وضع -
بر چند قسم است؟ بیان کنید. جواب: چهار قسم دارد: (۱) وضع لغوی که واضع آن اهل لغت باشد

(۲) وضع شرعی که واضع آن اهل شریعت باشد. (۳) وضع عرضی خاص: یک گروه مخصوص واضع آن باشد.

(۴) وضع عرضی عام که واضع عرف عام باشد. سؤال: کدام یک از این چهار تا مراد است؟ جواب: ملاطفت می‌فرمایند: فرض نمی‌کند.
(چنین فرمودند استاد حفظه الله در تعریف حقیقت و حکم آن دامیه سوال و جواب‌ها)

② تعریف حجاز و حکم آن : قوله : (ولما المجاز فاسخ لا أثر له به غیر ما وضع له مناسبت)

نموده: هدف از عام بودن مجاز: معنای عام بود این است که یک لفظ بتواند تمام علاقات مجازی را در برگیرد بلکه معنای آن این است که عام باشد برای تمام افراد یک نوع. مانند: اینکه هدف از صاع، تمام چیزهایی است که در صاع، جای می‌گیرد. در این گونه عمومی در مجاز نزدها جایز است.

قوله: (وقال الشافعي رحمه الله: لا عموم للمجاز لأنه ضروري) امام شافعی رحمه الله فرمودند: مجاز عمومی ندارد چون براساس نیازی است که به سوی آن هنگام مقدر بودن حقیقت رجوع می‌شود. و نیاز باید بر حسب نیاز مقدر شود و با اثبات خصوص نیاز برآورده می‌شود.

اما جواب ما به ایشان: قوله: (وانما نقول: ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك)

جواب ما به عموم حقیقت به سبب حقیقت بودن آن نیست، بلکه به سبب دلالت زائده بر آن است. (توضیح: حقیقت هم خاص می‌شود و هم عام؛ هدف از عام بودن این نیست که حقیقت به سبب حقیقت شدن عام می‌شود؛ زیرا اگر چنین می‌بود باید هر حقیقتی عام می‌بود اما این گونه نیست بلکه گاهی حقیقت، خاص هم می‌شود.

مثلاً: اینکه معنای حقیقت در عمومیت تأثیری ندارد بلکه چیز دیگری است که معنای عموم را می‌رساند. و یا به عبارت دیگر: حقیقت بودن برای عموم شرط نیست و مجاز بودن مانع از عموم نمی‌باشد.

مثال: ما نجد الف دلام در سفر غیر محمود - وقوع نکرد در سیاق نفی - موصوف بودن نکرد با صفت عاقبه - جمع بودن صیغه با معنای جمع و...

بیان علاقات مجاز: قوله: (وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة أو معنى). روشی استعاره این است که در میان دو چیز اتصال و ارتباط صوری و معنوی باشد. نکته: در اصطلاح اصولیین استعاره و مجاز مترادف اند (یعنی تعریف هر دو یکی است).

مثال: مانند ناعیدن «انسان شجاع» به «شیر» و ناعیدن «باران» به «آسمان».

قوله: (وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل: نظير الصورة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع: نظير المعنى)

اتصالی که در احکام شرعی از لحاظ سببیت و تعلیل است، مثال «اتصال صوری» است. و اتصال در معنای مشروع به هر نحوی که مشروع شده باشد، مثال «اتصال معنوی» است.

نوع اول: اتصال صوری شرعی که از لحاظ سبب و تعلیل در معنای حقیقی و مجازی است بر دو نوع می باشد: حکم متصل به علت باشد. مانند: اتصال ملکیت به خریدن. (و این اتصال استقاره دارد هر دو طرف ثابت می کنند)

نوع دوم: اتصال مسبب به سبب (مراد از سبب آن است که علت نباشد). مانند: اتصال زوال ملکه متعده به زوال ملکه رقبه.

فایده: در اصطلاح اصول فقه: «سبب» آن است که لاهی به سوی حکم باشد و وجود و وجوب به آن منسوب نشود. معانی علت ها از آن فحشیده نشود اما در میان آن و حکم علیی باشد که حکم به آن منسوب شود.

فوائدی چند ... حقیقت بر سه قسم است:

- | | | |
|---|--|--|
| ۱) حقیقت متعذره: آنست که عمل بر معنای حقیقی لفظ دشوار باشد. | ۲) حقیقت مجبوره: آن است که عمل بر معنای حقیقی لفظ آسان باشد ولی در عرف یا شرع، عمل به آن متروک باشد. | ۳) حقیقت مستعذله: آن است که عمل بر معنای حقیقی لفظ آسان باشد و در عرف و عادت مردم نیز رواج داشته باشد. |
|---|--|--|

قوله: (و اذا كانت الحقيقة متعذرة او مجبورة سیر الى المجاز) (یعنی: زمانی که عمل به حقیقت متعذر

یا محصور باشد مجاز عمل می شود.

هدف مصنف از متعذر ده : این است که رسیدن و عمل به آن با سستی همراه باشد. مثال : فردی قسم بخورد که از این درخت خرما نمی خورد. از آنجائی که خوردن خود درخت متعذر و مشکل است. بنا بر این به مجاز عمل می شود و مراد میوه درخت است و اگر درخت میوه دار نیست هدف صحت آن است.

هدف مصنف از محصوره : آن است که حاصل شدن آن ممکن باشد اما مردم آن را ترک کرده باشند. مثال : فردی قسم بخورد که قدم خود را در منزل فلاصی نگذارد و زیرا نهادن قدم در خانه از بیرون و پای برهنه بدون اینکه داخل خانه شود امکان پذیر است اما مردم آن را ترک کرده اند بنا بر این عرفاً هدف از آن حائل شدن در خانه می باشد.

قوله : (والمحصر شرعاً كالمحصر عاقبة) (حقاً ينصرف التوكل بالخصوصة الى الجواب مطلقاً) : مصنف رحمه الله فرمودند که حکم صیقت محصوره شرعاً همان مکم صیقت محصوره عرفاً است. (یعنی همان گونه که در صیقت محصوره عاقبتاً عمل به مجاز می شد در صیقت محصوره شرعاً نیز چنین است. زیرا هر چیزی را که شرعاً ترک نموده است، مسلمان نیز به سبب دین و عملش از آن دوری می نماید.

حقاً ينصرف التوكل بالخصوصة الى الجواب مطلقاً : این عبارت تقریبی است برای قاعده مذکور و یعنی اگر فردی شخصی را برای اینکه در نزد قاضی از وی در برابر مدعی دفاع نماید تعیین کند، این مطلقاً بر جواب از طرف وی عمل می شود. زیرا خصوصیت فقط «اذا كان» را می گویند برابر است که مدعی بر حق باشد یا بر باطل و این کار شرعاً حرام است. زیرا الله جل جلاله فرموده است : (ولا تنازعوا فيه) یعنی و جدال نکنید. بنا بر این لازم است تا مجازاً بارتد و اقرار «مطلق به جواب» رجوع شود.

و این از قبیل اطلاق خاص بر عام می باشد. از این رو اگر وکیل خلاف مؤکل خود اقرار نمود، در نزد امام ابوحنیفه (رحمته) جایز است. اما در نزد امام زعفران و امام شافعی (رحمهما الله) جایز نیست.

قوله : (و اذا كانت الحقيقة مستقلة و المجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة ظلاً لها) وقتی که حقیقت مستقل باشد و مجاز متعارف، نزد امام ابوحنیفه (رحمته) حقیقت بهتر است. بر خلاف

صاحبین (رحمہما اللہ) (توضیح: اگر حقیقت محصوره باشد بلکه عادتاً مستعمل باشد. اما مجاز متعارف نسبت به حقیقت بیشتر استعمال می‌شود یا از لفظ در فهم بهتر بود، در این هنگام امام ابو حنیفہ (رحمہما اللہ) حقیقت را از مجاز بهتر می‌دانند. اما در نزد صاحبین (رحمہما اللہ) تنها در یک روایت مجاز متعارف است و در روایتی دیگر «عموم مجاز» برتر می‌باشد).

فایده: (توجه! این فائده مستلزمی قلبی را برایش واضح تر می‌کند).
تقریف مجاز متعارف: نزد شایع بلخ: هدف از مجاز متعارف تعامل است (یعنی اگر چه حقیقت هم استعمال می‌شود اما مجاز متعارف نسبت به حقیقت بیشتر استعمال می‌گردد).
نزد شایع عراق: هدف از مجاز متعارف تنها در مقام است (یعنی از لفظ خود را به مجاز متعارف شود و معنای مجاز از لفظ بهتر نصیده شود).

اگر حقیقت مستعمل باشد از دو حال خالی نیست:

- ① نزد آن حقیقت، مجاز متعارف است (در چنین صورتی، در نزد امام ابو حنیفہ: عمل کردن به حقیقت اولی است و در نزد صاحبین (رحمہما اللہ) تنها در یک روایت مجاز متعارف، برتر است و در روایتی دیگر «عموم مجاز» برتر می‌باشد).
- ② نزد آن حقیقت مجاز متعارف نیست (در چنین صورتی عمل به حقیقت بالاتفاق اولی خواهد بود).

بیان مثال حقیقت مستعمل: قوله: (کما إذا طفق لأبأكل من هذه الخبطة أولاً شرب من هذا الفرات) مانند اینکه قسم بخورم از این گندم نمی‌خورم (والله لأأكل من هذه الخبطة) یا از این فرات نمی‌نوشم (والله لا أشرب من هذا الفرات).
در هر دو مثال نزد امام ابو حنیفہ (رحمہما اللہ) عمل حقیقت اولی خواهد بود و نزد صاحبین (رحمہما اللہ) بنا بر روایتی بر «مجاز متعارف» عمل می‌شود و بنا بر روایتی دیگر «عموم مجاز» عمل می‌شود.

چنانچه حقیقت جمله و مثال اول این است که از عین گندم نمی خورد (و آن مستعمل است چون که گندم جو شانه و بریان شده و با جویدن خورده می شود). و اما مجاز و محال استعمال همان نان است عادتاً؛ پس در نزد امام ابوحنیفه رحمه الله زمانی حانت می شود که عین گندم را بخورد. و نزد صاحبین اهل بیت زمانی حانت می شود که از نان یا از هر دو بخورد.

(توضیحی بیشتر بر اقوال امام: از آنجا که نزد امام ابوحنیفه رحمه الله حقیقت مستعمل نسبت به مجاز برتر است، اگر حالف عین (اصل) گندم را خورد، نزد ایشان حانت می شود (چون عین گندم مستعمل است) و نزد صاحبین اهل بیت بنابر یک روایت با خوردن «نان گندم» حانت می شود زیرا که نزد ایشان طبق این روایت فقط عمل خوردن به در مجاز متعارف «بختراست که در این کلام مجاز متعارف «نان گندم» است. اما طبق روایت دیگر با خوردن «عین گندم» حانت می شود و با خوردن «نان گندم» نیز حانت می شود. زیرا طبق این روایت عمل خوردن به «عموم مجاز» بختراست که هدف از عموم مجاز این است که از آن معنایی مراد گرفته شود که یک فرد آن «حقیقت» و یک فرد آن «مجاز» باشد. بنا بر این در این کلام (یعنی؛ دانسته) لا آکل من هذه الكنطة) در صورت «عموم مجاز» هدف قسمت داخلی گندم می باشد. و مقصود این است که قسمت داخلی گندم را نمی خورد. و خوردن قسمت داخلی گندم با خوردن نان آن نیز محقق می شود. بنا بر این در صورت مراد گرفتن «عموم مجاز» حالف در هر دو صورت (خوردن خود گندم یا خوردن نان گندم) حانت می شود).

ادامه بیان مثال حقیقت مستعمل: (قوله... أو لا يشرب من هذا الخمرات)

شخص قسم یاد کرد «والله لا أشرب من هذا الخمرات» به خدا قسم که از این خمرات نمی نوشتم.

معنی حقیقی این کلام این است که با گذاشتن دهان بر خمرات از آن بنوشد و این مستعمل است همان گونه که عادت بادیه نشینان است. اما مجاز غالب الاستعمال است و آن اینکه با دست هایش آب بنوشد یا با ظرفی که از خمرات در آن برداشته می شود.

بنا بر این نزد امام ابوحنیفه رحمه الله فقط با «نوشیدن با گذاشتن دهان» حانت می شود. و نزد صاحبین اهل بیت با «نوشیدن با ظرف و درخت ها یا هر دو و گذاشتن دهان» حانت می شود.

نویسندگان! اگر حالف از مخمری که از خمرات جاری می شود نوشید حانت نمی شود چون که نام خمرات از او بر داشته شده

است. بر خلاف این که نگویید این عاء الغزاة، چون که در این صورت، بالاتفاق ثابت می شود. هر چه اینها
 زحاف است که حالت نیست نکرده باشد. پس اگر نیت کرده باشد حکم مطابق نیت او است.
 قوله: (وهذا بناء على [اصل آخر وهو] أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم)
 قبل اختلاف میان امام و صاحبین و مهم الله ذکر شده است که اگر حقیقت معتدله و مجاز متعارف باشد
 نزد امام و صاحبین عمل بر حقیقت اولی و بهتر است و نزد صاحبین و مهم الله حدیث روایت عمل بر مجاز متعارف
 برتر است و در حدیث روایت عمل بر عموم مجاز اولی است.
 مصنف المناظر در عبارت فوق می فرماید: این اختلاف بر اساس اصل دیگری است و اصل این است که
 نزد امام و صاحبین فاشیخی مجاز در تلفظ (تکلم) است و نزد صاحبین و مهم الله در حکم (یعنی نزد امام و صاحبین)
 مجاز در تلفظ طایفه فاشیخی حقیقی است و نزد صاحبین و مهم الله مجاز در حکم طایفه فاشیخی حقیقی است.
 ترجمه: این مسئله تفصیل را می طلبد و گویا اینکه مجاز بالاتفاق قائم مقام حقیقت است و لازم است
 تا در طایفه (یعنی مجاز) وجود اصل آن مستقر شود امام فاضل عارضی یافته و فرموده این نیز بالاتفاق است
 اما اینان «جهت طایفه بودن» اختلاف نموده اند.

قوله: (ويظهر الخلاف في قوله لعبد وهو أكبر سناً منه: «هذا البني») ترجمه: این اختلاف در گفته
 ملا به فلامش در حالی که غلام از او سناً بزرگتر است: «هذا البني» ظاهر می شود (ترجمه ابدان اختلاف و اختلاف بلا است)
 توضیح: یعنی نتیجه اختلاف بین امام ابوحنیفه و صاحبین و مهم الله در گفته مراد به فلامش «هذا البني» همان
 می شود در حالی که غلام از او سناً بزرگتر است. چنانچه این غلام در نزد امام ابوحنیفه و صاحبین آزاد می شود و نزد
 صاحبین و مهم الله آزاد نمی شود. زیرا در نزد امام ابوحنیفه (و مهم الله) این کلام به لحاظ عبارت خود از جهت مبتدا
 و خبر بودن و موضوع بودن برای حکم صحیح است. (و مقصد از صحیح بودن نقطه درست بودن عرب نیست، بلکه مقصد
 از صحیح بودن کلام این است که صحیح العبارة باشد و ترجمه آن که لغتاً از آن فهمیده می شود نیز صحیح باشد
 و عقلاً مستبعد نباشد پس گفته فرد «اعتققت قبل أن أخلق أو تخلق» این چنین نیست) پس وقتی که «
 هذا البني» به لحاظ عربیت و ترجمه صحیح است و به جهت امر فارسی محال است، به مجاز و جمع می شود تا که کلام
 لغوی شود و معنی مجازی «اعتققت» است از وقتی که مالکش می شود و چون که فرزند عیسی بر پدرش آزاد می باشد.

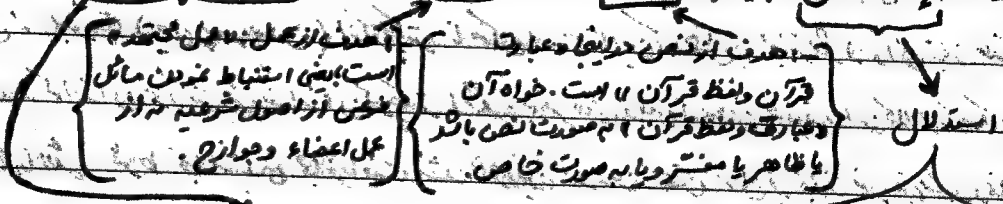
در نزد صاحبین (رحمات الله) : خلیفه در حکم است او را صحت مجاز ممکن بود. معنی حقیقی شرط است. این کلام لغوی شود چون که بنفوت (یعنی پس بحدوث) از که بکثر تا ممکن است تا این که حل به مجاز شود و آن مجاز عتیق است (یعنی امکان ندارد که انسان بزرگتر از انسان کوچکتر باشد. به هر حال وقتی که معنی حقیقی این کلام ناممکن است و در نزد صاحبین رحمه الله شرط جانشینی مجاز یافت نشد الا این بود این سخن محل بر مجاز نیز نمی شود و غلام آنرا در نمی گردد بلکه سخن لغوی شود.)

(۳) تعریف صریح و حکم آن : قوله : (وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَاظْهَرُ الْمُرَادِ بِهِ ظُهُورُ بَيِّنَاتٍ حَقِيقَةٍ كَانَتْ أَوْ جَازَا أَلْقَوْلُ : أَنْتَ حُرٌّ وَأَنْتَ طَالِقٌ) (و حکم و تعلق احکام بعین الکلام ، و قیام مقام معناه حقیقی استغنی عن العمل العزیمه) تعریف صریح : صریح لفظ است که معنی و مراد آن کاملاً ظاهر و واضح باشد. قوله آن لفظ (یعنی صریح) حقیقی باشد یا مجازی. (مانند قبل شخصی : أَنْتَ حُرٌّ وَأَنْتَ طَالِقٌ) حکم صریح : حکم صریح این است که حکم متعلق به اصل کلام است و کلام قائم مقام معنای خود است و مجازی به اراده نیست و نیست.

(۴) تعریف کتابیه و حکم آن : قوله : (وَأَمَّا الْكِتَابِيَّةُ فَهِيَ الْمُسْتَشْتَرُ الْمُرَادِ بِهِ : وَلَا يَنْفَعُهُمْ إِلَّا بِقَرِينَةٍ حَقِيقَةٍ كَانَتْ أَوْ جَازَا مِثْلَ لَفْظِ الضَّمِيرِ) (و حکم : أَنْ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا إِلَّا بِالْقَرِينَةِ) تعریف کتابیه : کتابیه آن است که معنی آن پوشیده باشد و بدون قرینه محسوسه نشود و قرینه آن کتابیه حقیقی باشد یا مجازی. مانند : لَفْظِ الضَّمِيرِ حکم کتابیه : عمل کردن بر آن بدون قرینه و تکلم بواجب نمی باشد. و پایان تقسیم سوم :

۱. اقسام تقسیم چهارم لفظ و معنی (قرآن) : عبارتند از (استدلال به عباده السفلیه) استدلال به اشیاء النفس الثانیة بدلالة النص و ثابت بایقتضاء النص

① قوله (ولما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سبق الكلام له)



① منتقل شدن ذهن از
 ② منتقل شدن ذهن از موضوع
 اثر بهیچ اثر مانند منتقل به سوی اثر مانند منتقل شدن
 شدن ذهن به سوی اثر با ذهن به سوی اثر بهیچ اثر
 دیدن خود به همین می گویند به همین می گویند «استدلال من»
 «استدلال من» «فعل» «فعل» «فعل»
 [توجه! اما در مقام عمل هم دوم حرف و مراد است]

① استدلال به عبارة النص : یعنی دلیل آوردن از قرآن و عمل بر ظاهر آنچه که کلام برای آن آورده شده است.

② قوله (ولما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظم الآية) لکنه غیر مقصود و لا یسبق له النص و لیس بظاهر من کل وجه

باین قید «عبارة النص» : این قید برای تاکید بیشتر
 خارج می شود (غیر برای) به خارج نمودن عبارة النص
 عبارة النص هم مقصود است آورده شده است و توضیح
 و هم برای آن نص آورده تعریف است.

مثال برای عبارة النص و إشارة النص : قال الله تعالى «لا وعلى المولود له رزقهن و کسوتهن» این آیه در بحث اثبات نفقه و عبارة النص ثابت و همچنین شبه اولاد از پدران با «إشارة النص» ثابت می شود.

② استدلال به إشارة النص : عمل نمودن بر چیزی است که از نظم قرآن لفظ ثابت باشد ولی آن چیز مقصود نباشد و نه هم نص برای آن آورده شده باشد و نه هم از هر جهت ظاهر باشد.

۳) قوله: (ولما ثبت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتماعاً)

و حذف از معنی ، معنی لغوی موضوع له

نیست ، بلکه حذف از آن معنی التزام

است همانطور که حذف از «تأخیف» در

قول خداوند متعال «فلا تقل لها أف» آکار

در اندن است

۱- با این قيد عبارت النص و اشاره النص

از تعریف بدلالة النص بدون ذکر بود که

ثبوت آن دو با نفس نظم می شود نه

با معنی نص

۲- (لغة) تمیز از معنی النص

است و با این قيد اقتضای

و محذوف بیرون می شود

ایرا این دو شرعاً و عقلاً

ثابت اند نه لغة

با این قيد اقتضای نیست ، بلکه تأکید بر قول مصنف بدلالة است با این قيد

و ذکر آنرا این است که می گویند : دلالة النص قیاس است

۳) ثابت به دلالة النص و آن چیزی است که لغة از معنی نص ثابت شده است نه با اجتماع مجتهد

مثال دلالة النص : قوله: (كالنص عن التأخيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الإجماع)

(ترجمه : مانند نص از تأخیف (یعنی مسامحت از گفتن کلمه أف در حضور والدین) که بدون اجتماع نیز می توان بر حرمت

ضرب پس برد)

توضیح مثال مذکور : شایع (علیه الرحمة) می فرمایند : بدین مثال مسامحت است ، بجز بود که مصنف (در التبیان)

اینگونه می فرمود : لا حرمة الضرب الذي يوقف عليه من النص عن التأخيف ، یعنی مانند حرمت ضرب که از نص

عن التأخيف دانسته می شود ، به هر حال با وجود مسامحت مقصور و ماضع است ، ایرا معنی موضوع له قول خداوند

جل جلاله «فلا تقل لها أف» فقط لا مسامحت از گفتن کلمه أف است ، و این معنی از عبارت النص ثابت است

و معنی التزامی آن که ایلام است (یعنی می گویند از آنرا در اندن) دلالة النص است ، و آن چیزی که از

دلالة النص ثابت می شود ، لا حرام بودن ضرب و شتم است

۴) قوله: (ولما ثبت باقتضاء النص فما لا يعمل النص إلا بشرط تقيد به فان ذلك

أمر اقتضاه النص ، لجهة ما يتأولم ، فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى

ای الاقتضاء

ثابت به اقتضاء النص : و اما هر چیزی که با اقتضاء النص ثابت باقی ماند این است که نص عمل نمی کند مگر به

شرطی که بر نص مقدم باشد ، زیرا مقتضی آن است که آن را نص به خاطر صحت معنایی که آن را نص در بر گرفته است

نیز پسیم که الحمد لله مطابق دخواست تا اینجا نوشته شد. اما از این صیغه (یعنی ص ۷۵) تا ابتدای صیغه (۸۲)، همان روش تفصیلی صیغه (۳۳) را ادامه داریم. و در آخر به عنوان بخش پایانی محترمت و رخصت را به همراه اقامت حرکت بیان نموده ایم:

نویسه: (و مختص مراده بصیغه لازمه) توضیح و دل عبارت: مصنف رحمه الله می خواهد اختصاص را ثابت کند در میان (۱) «صیغه امر» محقق و وجوب است و برای اباحت و مذب و غیره نمی باشد (۲) و وجوب فقط از صیغه امر ثابت می شود و از فعل پیامبر (ص) ثابت نمی شود.

و با ثابت کردن این اختصاص می خواهد مذهب ترادف و اشتراک را نفی کند (یعنی مذهبی را نفی می کند که می گویند «صیغه امر» بین وجوب، اباحت و مذب مشترک است و نیز مذهبی را نفی می کند که می گویند وجوب هم از امر و هم از فعل پیامبر (ص) ثابت می شود).

برای نفی ترادف و اشتراک دو بحث از جانب شارح مطرح شده است: **بحث اول:** «باء» در عبارت «و مختص مراده بصیغه لازمه» بر «محقق» داخل است. مانند عبارت «فَخَصَّصْتُ فَلَانًا بِالذِّكْرِ» که «باء» در آن بر محقق داخل شده است. یعنی «صیغه امر» «محقق» و «مراد امر یعنی وجوب» «محقق به» است. و معنایش این است که صیغه امر محقق وجوب است؛ یعنی صیغه امر فقط بر وجوب دلالت می کند و برای اباحت و مذب دلالت نمی کند. پس وقتی که صیغه امر فقط بر وجوب دلالت می کند و بر اباحت و مذب دلالت نمی کند **لذا نفی اشتراک شد.**

و معنی قول مآتن «لازمه» این می شود که صیغه امر، برای مراد (یعنی وجوب) لازم است و هیچگاه صیغه از وجوب جدا نمی شود و مراد (یعنی وجوب) به غیر از صیغه امر از فعل پیامبر (ص) مخفی شده نمی شود. پس وقتی صیغه امر برای وجوب لازم است و وجوب علاوه از صیغه، با فعل پیامبر (ص) مخفی شده نمی شود لذا در میان صیغه امر و فعل پیامبر (ص) **نفی ترادف می باشد.**

بحث دوم: «باء» بر «محقق به» داخل است همانگونه که اصل آن است؛ یعنی: مراد امر (یعنی وجوب) به جز از صیغه (یعنی با فعل) مخفی شده نمی شود. لذا این **نفی ترادف** می باشد و بعد اگر قول مصنف «لازمه» بر لازم اعم حمل شود این نیز **نفی ترادف** می شود چرا که لازم بدون ملزوم یافت نمی شود پس اصلاً **نفی اشتراک** از آن منضم نمی شود. لذا مناسب است این که لازم بر **لازم مساوی** حمل شود یعنی مراد بدون صیغه و صیغه بدون مراد یافت نمی شود، پس در این هنگام کنایه نفی **ترادف و اشتراک** هر دو می شود.

قولیه (حقن لا یكون الفعل موجباً) [توقیف این عبارت اطلاق عبارت قبل است که محقق در وقت بعد از
نفي اشتراك مترادف کتایفه و از اینها **نفي مترادف** را قصد انصریح فرموده است]
محقق علیه السلام در این عبارت چنین می فرماید: وقتی که واجب با خصوص و عطفیه همراه است لهذا
از آن فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) که با مواظبت خود و وجوب ثابت نمی شود (یعنی برآوردن وجوب نمی باشد)
سوال: در واقع عبارت فوق از محقق رحمه الله، جواب سوال مقتدی است و آن اینکه زمانی که لازم
به لازم مساوی عمل شود (چنانچه که در بحث دوم از عبارت مطلق بیان شد) پس با آن نفي مترادف و اشتراك
مردود حاصل می شود پس فایده قول بالا **حقن لا یكون الفعل موجباً** چیست؟ جواب: زمانی که نفي مترادف
و اشتراك کتایفه حاصل شد، محقق رحمه الله اراده کرده است آن را مراعاه محققین بیان کند پس فرمودند:
و حقن لا یكون موجباً و بعد از آن نیز فرمودند: و وجوب الوجوب و الخ تا که با عبارت الفعل نفي
مترادف و اشتراك دوم نفي اشتراك مقصد حاصل شود.

قولیه (خلافاً لبعض اصحاب الشافعی رحمه الله) [توقیف این عبارت اطلاق عبارت قبل است]
وضیح: بطور تفصیل که از آن فعل پیامبر که با مواظبت خود و وجوب ثابت نمی شود، اما بعضی از اصحاب
شافعی در این باره با ما اختلاف دارند و ایشان می فرمایند: فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) مانند امر پیامبر (صلی الله علیه و آله)
موجب است (یعنی همانگونه که از عطفیه امر واجب ثابت می شود همچنان از فعل پیامبر واجب نیز واجب
ثابت می شود).

اصحاب شافعی رحمه الله علی سبیل التدریس بر آن دو دلیل ذکر فرموده اند:
(۱) دلیل اول: فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز امر است چرا که امر تثنیه قسم است و (الفعل) فعل و (هو) هو
امر بهای و موجب است.
(۲) دلیل دوم: فعل قسمی از امر است و البته در افاده وجوب همانقدر امر است و چون در افاده
وجوب مثل امر است و مشارک آن است. لذا همانند امر تثنیه (از فعل پیامبر) نیز
وجوب ثابت می شود. **نفي اشتراك**
توجه: باید دانست که اختلاف بین ما و شافعی زمانی است که آن فعل از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نهاده
نشده باشد مانند زلات و زلزله آن فعل فطری و طبیعی پیامبر (صلی الله علیه و آله) نهاده نشده و فطری می

و نه مخصوص بیا میر (صلی الله علیه و آله) باشد مانند نگاه بیش از چهار روز و غیره چنانچه اگر فعل ماضی
از چاه میر (صلی الله علیه و آله) صادر شد و یا فعل مضارع بیا میر (صلی الله علیه و آله) بوده یا مخصوص ذات کن حضرت (صلی الله علیه و آله) باشد یا بالاتفاق
اینگونه فعل موجب نمی باشد یعنی با این فعل نه نزد ما و صورت ثابت و نه نزد مضاف

قوله (و المنع عن الوصال و خلع الثغالی) ترقیه این عبارت متعلق به مدحی لایکون الفعل موقفاً است
(ترجمه عبارت: چون از معذره پندیده و بیرون آورده شدن منع شده است) این عبارت دلیل ما افشاء است
بر گفته بی مان الاضطرار لایکون الفعل موقفاً

در توضیح دلیل ما: بیا میر (صلی الله علیه و آله) خود بیش از روز وصال (پن در پی) بدون افطار و بدون مشاهده
نجات و کنش ما را سر نماند بیرون آورده شدن منع فرمودند
در روایت آمده که آنحضرت (صلی الله علیه و آله) بدون افطار و بیشتر هم روزی که فرستاد یا از ایشان نیز این گونه روزی گرفتند
پس آنحضرت (صلی الله علیه و آله) اصحاب خود را از روز وصال (پن در پی) بیرون آورده بیرون افطار (منع نمودند و فرمودند
کلام یک از شما مانند من است پس فرمود: هر چه در گامم غذا می دهد و می خوراند) (یعنی شایستگی و قدرت وصال
شب و روز را ندارد و برای من از جانب خدا قدرت روحانی است و از جانب او خود را ندیده و شوم و از شراب
محبت الهی سیراب و شادم)

در روایت آمده است که آنحضرت (صلی الله علیه و آله) با اصحاب خود نماز می خواندند که ناگهان آنحضرت (صلی الله علیه و آله) مبارک
خود را بیرون کردند پس اصحاب نیز نفیض خود را بیرون کردند و وقتی آنحضرت (صلی الله علیه و آله) نماز را تمام کردند
فرمودند: چه چیزی شما را بر آن داشت تا آنکه عبادت را در یکدیگر دید؟ گفتند: ما شما را دیدیم که نفیض خود
را بیرون آوردید آنحضرت (صلی الله علیه و آله) فرمودند: خبر شایع علیه السلام به من خبر داد که در نفیض نجاست است
و وقتی یکی از شما مسجد بیاید باید نگاه کند اگر در نفیض خود نجاست دید آنجا را پاک کند و با نفیض نماز
بخواند این دلائل امام ابو حنیفه رحمه الله است

قوله (و الوجوب استغنی بقوله علیه السلام) صلوا كما رأيتموني أصلي لا بالفعل (توضیح: این عبارت مصنف رحمه الله در واقع همان است به بعضی از اصحاب شافعی رحمه الله (یا خود شافعی) که
ایشان (یعنی بعضی از اصحاب شافعی) برای موجب بودن فعل در دلیل ذکر فرموده اند: حاصل دلیل اول این

قوله: (حتى لا يكون الفعل موجباً) [توقیه این عبارت ادله عبارت قبل است که مصنف رحمه الله بعد از
نفي اشتراك و مترادف کناية، از اینجا **نفي مترادف** را قصداً تصریح فرموده است]
مصنف علیه الرحمه در این عبارت چنین می فرماید: وقتی که واجب مخصوص به صیغی امر است لذا
از آن فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) که با مواظبت نبوده و واجب ثابت نمی شود. (یعنی بر آن واجب نمی باشد)
سوال: در واقع عبارت فوق از مصنف رحمه الله، جواب سوال مقدری است و آن اینکه: زمانی که لازم
به لازم مساوی عمل شود (چنانچه که در بحث دوم از عبارت ماقبل بیان شد) پس با آن نفي مترادف و اشتراك
هر دو حاصل می شود پس فایده قول بالا: حتى لا يكون الفعل موجباً چیست؟ جواب: زمانی که نفي مترادف
و اشتراك کناية حاصل شد، مصنف رحمه الله اراده کرده تا آن را صراحةً محضه بیان کند پس فرمودند:
و حتى لا يكون... الخ، و بعد از آن نیز فرمودند: و موجباً الوجوب... الخ تا که با عبارت اول نفي
مترادف قصداً و با عبارت دوم نفي اشتراك قصداً حاصل شود.

قوله: (خلافاً لبعض اصحاب الشافعي رحمه الله): [توقیه این عبارت ادله عبارت قبل است]
وضیح: بعدتر گفتیم که از آن فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) که با مواظبت نبوده و واجب ثابت نمی شود. اما بعضی از اصحاب
شافعی در این باره با ما اختلاف دارند و ایشان می فرمایند: فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) مانند امر پیامبر (صلی الله علیه و آله)
موجب است (یعنی همانگونه که از صیغی امر واجب ثابت می شود همچنان از فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز واجب
ثابت می شود)

اصحاب شافعی رحمه الله علی سبیل التدریس بر آن دو دلیل ذکر فرموده اند:
(۱) دلیل اول: فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز امر است چرا که امر نیز دو قسم است: (۱) قول (۲) فعل و هر
امر برای واجب است
(۲) دلیل دوم: فعل قسمی از امر نیست البتة در افاده واجب همانند امر است و چون در افاده
وجوب مثل امر است و مشارک آن است لذا همانند امر قولی پیامبر (صلی الله علیه و آله) از فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز
وجوب ثابت می شود.

توجه! باید دانست که اختلاف بین ما و شوافع زمانی است که آن فعل از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نهماً صادر
نشده باشد مانند زلات و نه آن فعل فطری و طبیعی پیامبر (صلی الله علیه و آله) باشد مانند خوردن و نوشیدن

است که گنجه فعل متبوع امر نسبت انما باشد امر مفید و خوب است، چنانکه آن حضرت (ص) در روز غدیر حق چهار غار
را انقضوا استند به و فتنش بخداوند سپس هر چهار غار را (یعنی ظهر، عصر، غریبه و شام) با ترتیب قطاین بجای
آوردند و سپس فرمودند: خنقوا کما رایتون امتی (یعنی: چنانکه من دیدم شما را در غار من خنق می کردید) پس
آن حضرت (ص) پیروی از افعالش را بر اقتی لازم قرار دادند

جواب مصنف در استدلال متبوع (یا همان احوال اینان جهت تم) و وجوب در این قول پیامبر (ص) است
کما رایتون امتی و اگر گفته شده است: خود فعل پیامبر (ص) و چون که اگر فعل پیامبر (ص) واجب می بود و پیامبر (ص)
به مجرد دیدن فعل پیامبر (ص) پیروی می کردند و اصلاً نیازی به این دستور پیامبر (ص) نبود
و قوله: (و من سئى الفعل به) لانه سببه این عبارت پانجمی است از جانب مصنف رحمه الله ام دلیل دوم

بعضی از اصحاب متابعی که خلاصه می دلیل دوم آنها از این قرار است: که امر به دو قسم است (۱) قول (۲) فعل و گویا
فعل امر است و امر برای وجوب است و لهذا فعل نیز برای وجوب می باشد و دلیل امر بودن فعل این است که
خداوند در کلام خود: «و اما امر فرعون برائید» اطلاق لفظ امر را بر فعل نموده است، یعنی فعل

(و کما) فرعون در صفت نموده است
خلاصه اینکه در این آیه مراد از امر فرعون: فعل فرعون است و بر فعل «امر» اطلاق شده است
و دلیل این اطلاق این است که در آیه: «امر فرعون» (یعنی قول فرعون) را به رشید مقتضی نموده است
در حالی که «قول» به رشید، مقتضی می شود بلکه باید دید مقتضی می شود البته فعل «باید و باید»
مقتضی می شود لذا در آیه لفظ رشید دال بر آن است که مراد از «امر» فعل است و پس وقتی مراد
از «امر» فعل است معلوم می شود که فعل نیز یک قسمی از امر است و امر برای وجوب است
لذا «فعل» نیز برای وجوب است

جواب دوم مصنف به دلیل دوم متابع: چون امر سبب فعل است فعل را امر می خوانند و این نیز
قبیل مجاز است و سخن در اینجا در حقیقت است، توجه به دلیل اول شایع علی سبب التثلیل و دلیل دوم علی سبب التثلیل است

بیان موجب امر: قوله: (و موجب الوجوب لا الترتیب و الا باحاطة بالتوقف)
قابل ذکر است که ترجمه و توضیح مختصر این عبارت در صفحه ۷۷ از همین دفتر تحت عنوان «بیان موجب امر» گذشت
اما در اینجا دلائل هر یک از مذهب را بیان می کنیم: **اهل ذهب** می گویند: چون امر برای طلب است لذا لازم

است بجانب فعل در آن راجع باشد تا که فعل طلب کرده شود. کمترین در وجه راجع و نه است؛ همچنین
قول خداوند تعالی: «فلا تبههم ان علمتم فیهم فیرا» (پس آنها را کائنات کنید اگر در آنها خبری از امان کردید)
اعل اباحت می گویند که معنی طلب این است که در آن فعل ممتاز باشد و حرام نباشد و کمترین در وجه
آن اباحت است؛ مانند قول خداوند: «فما صلا دوا»
قائلین توقف می نمایند که امر بر یک شایسته معنی است و می شود؛ مانند وجوب اباحت و در
تجدید تجویز و در آنکه شکی و غیره. پس قائلین که بر یک از اینها قرینه ای قائم شود بر آن عمل می شود
لذا توقف واجب می شود تا اینکه مراد معین شود.

نزد ما: «وجوب» حقیقت امر است و لذا مطلق امر بر آن حل می شود تا آنکه قرینه ای
بر خلاف آن حل قائم شود و وقتی که بر خلاف آن قرینه ای قائم شود بر حسب مقام بر آن حل می شود.
توجه ۱ در بارت مستغنی است و «موجه الوجوب» الخ و مرجع مندرج در «امر است»

قول: «(سواء كان بعد الخطر أو قبله) ترجمه ظاهر آن حکم بعد از ممانعت و بعد از قبل از آن و
توضیح این عبارت متعلق به قول مصنف رحمه الله و وجوبه الوجوب است. و موردی که کسان است که
می گویند امر بعد از ممانعت برای اباحت است و قبل از ممانعت برای وجوب آن است و اما گویند که عقل و
عادت آن را تقاضا می کند؛ مانند قول خداوند تعالی: «وإذا ظلمتم فاصطادوا»

ما می گویند: «وجوب» بعد از ممانعت نیز در قرآن استعمال شده است؛ مانند قول خداوند تعالی:
(فإذا أبلغ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين هبة واحدة) (و اگر ماه های حرام را بزرگوار کنید و بیکباره بکشید)

اما جواب: «وإذا ظلمتم فاصطادوا» و اباحت در این قول خداوند تعالی از صیغه امر تخصیص می خورد
بلکه از این قول خداوند: «أجل لكم الطيبات» فهمیده می شود و تأمر به اصطیاد (شکار) فقط برای ذکر امان و
فایده این عبارت و وقتی که فراموش باشد بر بند با صریح می باشد پس مناسب است که تأمر به در وقت اطلاق
برای وجوب باشد و در صورت قرائن و عمل به غیر از وجوب حل شود.

بیان دلائل وجوب و قوله و (لا تقتلوا الخیرة عن المأمور بالأمر بالنقض) ترجمه به دلیل
منتفی شدن اختیار یا عدم الاجر و لحاظ نفس قرآنی
توضیح: ما گفتیم وجوب امر واجب است زیرا که اختیار را می بینیم مکلفین تا آخر توسط نفس قرآنی

عرف اجماع بخودند که هرگاه کسی بخاهد عقلی را از کسی طلب کند، طلب نمی کند مگر بلفظ امر و در کمال طلب فقط در صورت وجوب می باشد.

و همچنین دلیل عقلی نیز دلیلی بر آن است که امر برای وجوب است و آن این است که تمام تعارضات افعال مانند ماضی، مستقبل و حال، حرکتی بر معنی خاص دلالت می کند پس مناسب است که امر نیز همین بر معنی «وجوب» دلالت کند.

(و نکته شده است که دلیل عقلی این است که وقتی آقای غلامی را دستور می دادند که غلام را کار را انجام دهد، غلام سختی تنبیه می خورد پس اگر امر برای وجوب نمی بود غلام مستحق تنبیه نمی شد).

و اگر این گفته شود که ما نیز قبول داریم که از امر «وجوب» ثابت می شود لیکن می گوئیم که علاوه بر وجوب

اباحه و عذاب نیز ثابت می شود. جواب اول: ایراد توضیح فائده نوشته شده است.

جواب دوم: اصل این اشتراک است. توضیح جواب: یعنی اگر لفظ بر معنای متعدی دلالت کند و در آن این احتمال نیز باشد که این لفظ در میان کن معانی مشترک باشد و این احتمال نیز وجود داشته باشد که یک معنی از بین آنها حقیقی و باقی بماند پس این لفظ بر حقیقت و باطل هر دو می گوید (مستراک)؛ خدشه اثر از دلالت اجماع ثابت شد که از حیث «امر و وجوب» ثابت می شود و اهل بودن نمی (مستراک) مسلم است؛ لذا این نیز ثابت می شود که وجوب امر فقط وجوب است و اگرگاه بی علت قرآن، امر به معنی دیگری استعمال شود مجازاً می باشد نه حقیقت.

سوال: خیر صاحب بنار دلالت اجماع گفت و «الاجماع» لغت؟

جواب: چون که نفس «الاجماع» بر آن منعقد شده است که موجب امر و وجوب است چرا که این مختلفه نیست است بلکه اجماع بر چیزی است که بر آن دلالت می کند.

قول الشارح: (ولیس هذا اثبات للغة بالقياس) (جواب سوالی است).

سوال: موجب امر و وجوب باشد «امر لغوی» است ولی شما معنی آن را با عقل و قیاس ثابت

نموده اید حال آنکه ثابت کردن لغت با قیاس جایز نیست؟

جواب: در اینجا ثابت کردن لغت با قیاس نشده است بلکه این را ثابت کرده است که با عقل و قیاس «نبودن اشتراک است». (توضیح جواب: یعنی همان گونه که تمام افعال بر معنی خاص دلالت می کنند و در معنی متعدی مشترک هستند؛ هم چنین امر نیز بر معنی خاص، یعنی بر معنی وجوب دلالت می کند و در بین اباحت و

منتفی شده است و کن نص این قول خداوند متعال است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُ إِذَا فُتِنَ بِاللَّهِ
وَرَسُولِهِ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْكُفْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» .

توضیح آیه: یعنی اگر بخوانند آن حکم را قبول کنند و اگر بخوانند قبول نکنند بلکه بر آنجا اصرار و پایداری از حکم خدا
و رسول خدا فرض است و این چیز فقط در واجب است .

بعضی گفته اند: که نص قول خداوند متعال: «وَمَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» [خطاب به ابلیس یعنی]
است. یعنی بعد از اینکه به تو دستور دادم برای تو اختیاری باقی نماند پس چرا سجده را ترک کردی؟

قول: «وَالسَّخَّاءُ الْوَعِيدُ لِتَارِكِهِ» ترجمه: و به این خاطر که تارک امر مستحق وعید است .

توضیح: این عبارت دلیل دوم است بر اینکه موجب امر و وجوب است و این عبارت بر قول قبلی مابق
در انتقاء کثیره... الخ که دلیل اول بود عطف است .

توضیح دلیل: مستحق وعید بودن تارک امر «از نص ثابت است و آن قول خداوند متعال: «فَلْيَجْزِرِ
الَّذِينَ يَخَالَفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» است. یعنی پس باید کسانی که
امر رسول خدا را مخالفت می کنند و از آن روی می گردانند و بترسند که مبادا به فتنه ای بزرگ [در دنیا]
یا عذاب دردناک [در آخرت] گرفتار شوند .

و این وعید فقط بر ترک واجب من باشد .

اعتراض: این استدلال زمانی درست است که این امر برای وجوب باشد در حالی که این صریح است؛ چون
امکان دارد که در اینجا مخالفت به صورت انکار باشد نه به صورت ترک؟

جواب: سیاق کلام دال بر این است که این امر برای وجوب است نه نیازی به دلیل است و نه
مصادره علی المطلوب لازم می آید و لفظ «مخالفت» در استعمال عرب بها بر «ترک عمل» گفته می شود
فایده: مصادره علی المطلوب یعنی دعوا را به عنوان دلیل پیش کردن، یعنی دعوا و دلیل هر
دو یکی باشند .

قول: «وَلِلَّاهِ الْإِجْمَاعُ وَالْمَقْسُورُ» ترجمه: و به خاطر دلالت اجماع و دلیل عقلی؛
توضیح: دلالت اجماع بر این دلالت می کند که امر برای وجوب است. چون اهل لغت و اهل

فرد مشترک نیست، پس وقتی که در اینجا اصل بودن عدم اشتراک را ثابت کرد و وجوب بودن موجب امر را ثابت نکرد لذا اعتراض اثبات لغت باقیاس نیز وارد نمی شود

۳ احکام مشروعی که خداوند متعال برای بندگانش مشروع نموده است:

(۱) عزیمت: (به چیزی گفته می شود که در احکام مشروعی اصل است، متعلق به عوارض نیست، [یعنی به لحاظ عوارض مشروع نشده است])
 (۲) رخصت: [اقدام رخصت را به علت پیچیده بودن از اصول ششمی اخذ کرده و در صغیر بعد نوشته ایم چنانچه استاد فرمودند:]
 و تحریم بر چهار قسم است: (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل

(۱) فرض: (آن حکم مشروعی است که احتمال زیادی حکمی را ندارد و با دلیلی ثابت باشد که در آن شبهه نباشد)
 (۲) واجب: (آن حکمی است که با دلیلی که در آن شبهه است مشروع شده باشد) مانند: صدقه فطر و قربانی.
 مانند: ایمان و رکعتی اربعه (یعنی نماز و رکعات روزه و صوم)
 حکم آن: لازم بودن اعتقاد و تصدیق (حق که منکر آن کافر نمی شود) به خاطر عدم علم و یقین)
 بالقلب است (حق که منکر آن کافر نمی شود و تارک آن فاسق می باشد اما اگر تأویل نماید فاسق و به تارک آن (بدون عذر) فاسق نمی شود)

۳ سنت (گفته می شود)

(۱) سنت الهی: تارک آن مستحق جزای است (سنت الهی: تارک آن مستحق جزای است)
 (۲) سنت الهی: تارک آن مستحق جزای است (سنت الهی: تارک آن مستحق جزای است)
 مانند: جامع اذان و اقامه و یا بهر اصل در لباس پوشیدن و نشسته و ایستادن ایشان

(ع) **نقل** : نقل حکم مشروطی که با انجام دادن آن به انسان ثواب می رسد و یا ترک نمودن آن عذاب داده نمی شود. (به همین خاطر برای مسافر نماز دو رکعت، نقل است)

[امام شافعی : وقتی که نقل را با این صفت شروع نمودن واجب است تا آخر به همان حالت باقی بماند : ما می گوئیم : حفاظت آن چه را که اداء نموده است واجب است و رخصت همین است که باقی لازم شود. و این مانند نذر است که به مجرد نام بردن مال خداوند می خورد نه فعلاً ...]
 → جملات داخل قلاب ترجمه متن می باشد که در ادامه نقل نوشته شده بودند.

رخصت

(۱) رخصت فعل همراه با بقای حرمت آن
 مثال : جاری نمودن کلمه کفر در وقت مجبور،
 همراه با اطمینان و ایمان قلبی
 حکم آن : اگر صبر کند تا کشته شود
 تا صبر خواهد بود به خاطر باز ایستادن
 از کار حرام و برگردانستن نمی شارع (ص)

(۲) تغییر صفت فعل است (یعنی برای شخصی او)
 حرام حلال گردد
 مثال : اگر کسی از شدت گرسنگی و تشنگی به
 خوردن مردار و شراب مجبور شد و احتمال از
 بین رفتن او بود، استفاده از آنها به اندازه
 نجات اشی حلال می گردد
 حکم آن : اگر از خوردن آنها باز ایستاد تا از بین
 رفت همانند خودکشی است.

